
Я 210
587
Ливанский

R 2/20
587

ПРОТОПРЕСВИТЕРЪ ЯНЫШЕВЪ

и

НОВЫЙ ДОКТРИНАЛЬНЫЙ КРИЗИСЪ

ВЪ РУССКОЙ ЦЕРКВИ.

8036

ОТВѢТЪ Гну БОГОРОДСКОМУ

ВАСИЛІЯ ЛИВАНСКАГО.



ФРЕЙБУРГЪ ВЪ БРИЗГАВѢ.
У КНИГОПРОДАВЦА Б. ГЕРДЕРА.
1888.
Торговыя конторы въ Страсбургѣ, Мюнхенѣ и Сенъ-Луи Мо.
Вѣна I. Вользейле 33: книжная торговля Б. Гердера.


2007111332

Въ своемъ ученіи объ исхожденіи Св. Духа русская церковь — какъ и всѣ прочія фотійскія — утверждала до сихъ поръ, что всѣ тексты изъ св. Писанія и всѣ свидѣтельства св. отцовъ, по смыслу или даже по буквѣ выражающіе что отъ или чрезъ Сына исходитъ Св. Духъ относятся исключительно не къ исхожденію Его, а къ временному посольству въ міръ.

Богословская несостоятельность и даже онтологическая нелѣпость такой доктрины были доказаны до очевидности не только вселенскими учителями, но даже и трудами новѣйшихъ протестантскихъ теологовъ.

Между тѣмъ русская религіозная среда, совершенно изолированная отъ движенія европейской богословской жизни, невозмутимо продолжала игнорировать неопровержимость рѣшенія, выработаннаго высшими представителями чуждой ей науки. Она спокойно продолжала пускать въ ходъ старый запасъ отжившихъ и сто разъ опровергнутыхъ аргументовъ, и съ какимъ-то казеннымъ, рутиннымъ формализмомъ слегка, и только крайне поверхностно относилась къ „заморскимъ“ возраженіямъ, считая такого рода богословствованіе вполнѣ достаточнымъ для нуждъ и требованій своихъ духовныхъ кліентовъ, и вообще не слишкомъ взыскательной отечественной публики.

Старая, обычная канитель тянулась такимъ образомъ въ семейномъ затишьѣ вплоть до 1875 г.

Въ это время отдѣлившаяся въ 1870 г. отъ вселенскаго единства мелкая частица профессорскаго отщепенства обратила почему-то на себя сочувственное вниманіе обширной русской церкви. Въ надеждѣ воспользоваться вполнѣ заслуженнымъ научнымъ значеніемъ нѣкоторыхъ изъ ея членовъ, и добиться отъ новыхъ отрицателей вселенскаго главенства подтвержденія также и фотійскаго толкованія объ исхожденіи Св. Духа, святѣйшій Синодъ, (или еще точнѣе, высокопоставленный и вліятельный членъ русскаго духовенства) послѣ долгихъ колебаній преній, и переписокъ съ старокатоликами, рѣшился наконецъ участвовать въ лицѣ избранныхъ имъ делегатовъ на состоявшейся въ Боннѣ богословской конференціи.

Здѣсь не мѣсто описывать всѣ превратности, встрѣтившія необдуманное предпріятіе, оставшееся, какъ извѣстно, безъ всякаго практическаго результата.

Для насъ замѣчательно то, что когда русская богословская наука, выступивъ изъ узкихъ предѣловъ семейнаго кружка, при самыхъ благопріятныхъ для себя условіяхъ впервые вошла въ соприкосновеніе съ европейскою наукою, — хотя бы даже и враждебною вселенскому ученію, — она нетолько окончательно обанкрутилась, но кромѣ того немедленно была принуждена прибѣгнуть къ новой діалектической тактикѣ, убѣдившись сразу насколько въ ея рукахъ оказался вдругъ негоднымъ употребляемый ею доселѣ полемическій утильяжъ.

По возвращеніи делегатовъ въ Россію, доктринальный кризисъ тотчасъ обнаружился появленіемъ въ печати разныхъ тезисовъ и сочиненій по вопросу объ исхожденіи Св. Духа, въ которыхъ наши доморощенные богословы спѣшили формально заявить о томъ, что въ приводимыхъ европейскими, вселенскими, равно какъ и протестантскими теологами текстахъ, дѣйствительно говорится не о временномъ, какъ утверждала до сихъ поръ отечественная догматика, посольствѣ Св. Духа, а объ его предвѣчномъ, ипостасномъ отношеніи. Само собою разумѣется, что при томъ развивались

новые взгляды и теоріи въ силу которыхъ старались доказать, что такая уступка нисколько не нарушаетъ фотійскаго догмата о неисхожденіи будто Св. Духа отъ Сына.

Между означенными сочиненіями изслѣдованіе Г-на Богородскаго — внушенное молодому контроверсисту главнымъ патрономъ Боннскаго сходбища Протопресвитеромъ Янышевымъ — нетолько снискало себѣ преимущественную популярность въ средѣ русскаго духовенства, какъ „послѣднее будто слово науки въ спорномъ вопросѣ", но кромѣ того удостоилось одобренія высшаго церковнаго авторитета, и если не ошибаюсь, доставило даже автору степень доктора богословія.

По всѣмъ этимъ причинамъ оно по справедливости можетъ почитаться лучшимъ и вѣрнѣйшимъ выраженіемъ доктринальной эволюціи, совершенной отечественною догматикою со времени Боннской конференціи.

На этомъ основаніи, имѣя въ виду подвергнуть подробному критическому разбору новую доктрину объ исхожденіи Св. Духа, пріобрѣвшую право гражданства въ учительствѣ русской церкви, мнѣ показалось, что самымъ цѣлесообразнымъ предметомъ такого разбора должно быть именно изслѣдованіе Г-на Богородскаго.

Если бы даже мнѣ возразили, что по своему научному достоинству трудъ почтеннаго экзегета не особенно заслуживаетъ тщательнаго опроверженія, я и тогда бы отвѣтилъ, что возражая ему, я во всякомъ случаѣ полагаю достигнуть двоякой цѣли:

Во первыхъ, я публично принимаю къ свѣдѣнію совершающійся на нашихъ глазахъ знаменательный оборотъ въ богословской полемикѣ русской церкви, оборотъ вызванный уже первою ея встрѣчею съ европейскою наукою.

Во вторыхъ, я пользуюсь удобнымъ случаемъ ближе вникнуть въ новоизобрѣтенную ею теорію, и убѣдиться на сколько она по провѣркѣ окажется логичнѣе и основательнѣе той, которую по своей негодности русскіе богословы сочли нужнымъ сдать окончательно въ архивъ.

Для здраваго смысла и науки оба обстоятельства далеко не лишены интереса, даже помимо и того соображенія, что возражая скромному, молодому контроверсисту, я въ сущности прямо обращаюсь къ авторитету такого вліятельнаго представителя русской церкви какимъ, совершенно основательно, почитается въ Россіи достопочтенный духовникъ Ихъ Императорскихъ Величествъ.

Многоуважаемый и Высокопреподобный Отецъ Моисей![1])

Съ искреннею благодарностью возвращаю Вамъ при семъ сочиненіе Г-на Богородскаго. Въ доказательство вниманія, съ какимъ я его читалъ и даже разбиралъ, позволю себѣ подѣлиться съ Вами тѣми впечатлѣніями, какія произвело на меня это новое изслѣдованіе о ученіи Св. Іоанна Дамаскина по вопросу объ исхожденіи Святаго Духа.

Хотя Боннская конференція между делегатами отъ русской церкви и отпавшимъ отъ Вселенства конвентикуломъ, прозвавшимся старо-католическою паствою, не имѣетъ конечно предметнаго соотношенія съ разбираемымъ авторомъ вопросомъ, тѣмъ не менѣе полагаю нелишнимъ коснуться и ея мимоходомъ; такъ какъ неудовлетворительность ея результатовъ была, между прочимъ, одною изъ побудительныхъ причинъ вызвавшихъ богословско-филологическое изслѣдованіе Г-на Богородскаго.

По моему крайнему разумѣнію, для русской церкви неудавшійся въ Боннѣ опытъ примиренія — была попытка, достойная сожалѣнія. Вопервыхъ потому, что она оказалась, какъ извѣстно, настоящимъ *coup d'épée dans l'eau*; во вторыхъ потому, что она напрасно скомпрометировала достоинство значительной и древней вѣтви христіанской церкви относительно такой маловажной и безсильной доли профессорскаго отщепенства, не смотря на личное научное значеніе нѣкоторыхъ его членовъ.

Охотно сознаюсь, что иновѣрцу не слѣдуетъ судить о томъ, что при извѣстныхъ обстоятельствахъ можетъ казаться приличнымъ чуждой ему церкви. Но въ настоящемъ случаѣ могу опереться на несомнѣнный русскій авторитетъ. Одинъ изъ высшихъ государственныхъ дѣятелей прошлаго царствованія, — докумен-

---

[1]) Кто собственно означенная личность, намъ не удалось узнать. — Прим. изд.

тальныя о томъ свидѣтельства понынѣ существуютъ, — неоднократно выражалъ въ конфиденціальныхъ письмахъ къ самымъ высокопоставленнымъ личностямъ, и съ горячимъ убѣжденіемъ глубоко преданнаго національной церкви патріота, какъ ему казалось неумѣстно подобное суетливое заискиваніе у всякаго возрождающагося отщепенства, со стороны древней, обширной и ненуждающейся казалось-бы въ чужой научной опорѣ церкви. „Что бы мы сказали, писалъ между прочимъ, маститый политикъ, „если бы латиняне вздумали подсылать къ каждому возникающему „у насъ въ Ржевѣ или Корчевѣ Сютаеву делегатовъ для веденія „съ нимъ согласительныхъ переговоровъ. Не значило ли бы это „публично заявлять о собственной догматической несостоятель-„ности?“ *Ne serait-ce pas se donner publiquement à soi-même un brevet d'incapacité dogmatique?*

Особенно назидательны въ этомъ отношеніи нѣкоторыя частности изъ переписки извѣстныхъ членовъ конференціи съ однимъ изъ популярнѣйшихъ нашихъ пословъ въ чужихъ краяхъ, принимавшимъ, какъ Вы сами знаете, такое живое участіе во всѣхъ религіозныхъ вопросахъ, возникавшихъ въ нашемъ отечествѣ. Вы могли бы найти тамъ слѣдующее напр. многозначительное признаніе: „Мое „предчувствіе сбылось. Ваши делегаты казались сперва склонными „къ тѣмъ раціональнымъ и умѣреннымъ уступкамъ, о которыхъ мы „умоляли ихъ во имя очевидности и науки. Логика и здравый „смыслъ, какъ будто, готовились восторжествовать надъ офиціаль-„ными сомнѣніями (*scrupules*). — Но теперь все измѣнилось, вѣро-„ятно вслѣдствіе нахлобучки (*camouflet*), полученной изъ Петер-„бурга. Дѣло въ томъ, что стали требовать отъ насъ формаль-„наго отреченія отъ здраваго смысла.[1]) Если я не имѣлъ бы въ „виду пользы нашего общества, я давно бы отдѣлился отъ на-„шихъ совѣщаній (*j'aurais retiré mon épingle du jeu*). Между тѣмъ „мы тогруемся какъ лавочники (*comme des épiciers*) и на неизвини-„тельныя даже съ нашей стороны уступки, получаемъ одинъ „отвѣтъ: Христа ради еще немного!“ (*encore un peu par charité*).

Я бы могъ сообщить Вамъ по этому поводу еще многія, весьма интересныя подробности, неизвѣстныя не только молодому автору, но даже и самому духовному его патрону, изъ которыхъ Вы съ удивленіемъ узнали бы какимъ ненормальнымъ и серіознымъ перипетіямъ Боннская конференція дала поводъ, и до какого авторитета должно было наконецъ вознестись для окончательнаго устраненія болѣе чѣмъ неблаговидныхъ послѣдствій необдуман-

---

[1]) Слич. Богород. Уч. св. I. Дамаск. Введеніе стр. 4. на концѣ.

наго богословскаго инвита. Но съ одной стороны я долженъ воздержаться по профессіонной обязанности, а съ другой потому что — на сколько мнѣ извѣстно — всѣмъ подробностямъ Боннской конференціи суждено въ непродолжительномъ времени выйти изъ замкнутости министерскихъ лимбъ и сдѣлаться общеизвѣстными. Я только имѣлъ въ виду напомнить, что характеристическія, закулисныя тайны означенныхъ совѣщаній не были вовсе доступны молодому автору, и что по этому ихъ настоящее значеніе не могло быть вѣрно и вполнѣ опредѣлено имъ.

За тѣмъ перехожу къ самому труду автора. Прежде всего я долженъ замѣтить, что книжица его внушаетъ искренную и невольную симпатію къ его личности. Въ ней вѣетъ отовсюду какою-то рѣдкою и отрадною свѣжестью научныхъ впечатлѣній. Филологическая часть его диссертаціи непререкаемо свидѣтельствуетъ о пріобрѣтенныхъ основательныхъ познаніяхъ на почвѣ греческой литературы, и о похвальномъ усердіи и добросовѣстности, съ какими онъ изучалъ Дамаскинскій языкъ. Словомъ, сочувствіе и интересъ, съ какими читается его изслѣдованіе, оставались бы чуждыми всякой примѣси неудовольствія, если бы компетентность толкователя была на уровнѣ познаній молодаго лингвиста.

Но къ искреннему сожалѣнію должно сознаться, что въ этомъ отношеніи одно далеко не соотвѣтствуетъ другому, и что между обоими на каждомъ шагу проявляется полная и рѣзкая дисгармонія.

Если бы мнѣ дозволено было дать симпатичному автору совѣтъ, внушенный неподдѣльнымъ сочувствіемъ къ его таланту, я убѣдительно старался бы внушить ему основательнѣе вникнуть не только во всѣ подробности правильной философической терминологіи, но и въ методическое изученіе самой онтологіи совершенно необходимой для каждаго контроверсиста, посвятившаго себя научному толкованію и систематическому изслѣдованію отеческаго ученія. Я убѣжденъ, что если бы при своихъ лингвистическихъ познаніяхъ онъ строже усвоилъ себѣ основныя начала онтологической науки, онъ успѣшнѣе уклонился бы отъ той сбивчивости въ метафизическихъ представленіяхъ, которая слишкомъ часто искажаетъ его мыслъ; и можетъ быть этимъ раціональнымъ путемъ онъ дошелъ бы до результатовъ болѣе согласныхъ съ требованіями логики и научной послѣдовательности.

Впрочемъ какъ бы ни было, спѣшу подѣлиться съ Вами обѣщанными впечатлѣніями, вызванными во мнѣ доставленною Вами весьма интересною книжицею.

Уже первая постановка вопроса представляется мнѣ невѣрною; и заключающаяся въ ней основная невѣрность такого су-

щественнаго свойства, что она извращаетъ значеніе всѣхъ послѣдующихъ заключеній автора.

Дѣйствительно, утверждать, что при разборѣ какой либо метафизической системы, для раскрытія основнаго воззрѣнія автора, особенно важно выяснить какъ онъ представлялъ себѣ предметъ своихъ созерцаній, т. е. „какой образъ носился предъ его умственнымъ взоромъ" (стр. 16) это своего рода наивность, доказывающая съ почина, что молодой писатель еще мало знакомъ съ пріемами философической критики.

Наоборотъ, предлагаемая имъ метода всегда должна повести къ неудовлетворительнымъ и сбивчивымъ результатамъ.

Причина тому самая простая:

Воззрѣнія богослова или философа обусловливаются для научной критики основными положеніями, т. е. принципами, служащими исходною точкою для его системы, и выводимыми имъ изъ нихъ послѣдующими умозаключеніями. Вотъ документальный матеріалъ, строго опредѣляющій кругъ дѣйствія научной критики. Личныя проявленія психической дѣятельности автора ускользаютъ отъ ея изслѣдованія, вопервыхъ ,по той уже весьма простой причинѣ, что они намъ не вполнѣ доступны по своей исключительной субъективности; а во вторыхъ потому, что вслѣдствіе этой именно субъективности, они лишаютъ насъ возможности выводить изъ нихъ правильныя и основательныя заключенія.

Когда глава извѣстной философской школы, имѣя въ виду выразить въ пластическомъ, такъ сказать, образѣ представленіе о Безконечномъ, произнесъ знаменитое изреченіе: „Богъ — без„предѣльная сфера, центръ которой повсюду, а окружность — „нигдѣ", — опредѣленіе его было принято съ сочувствіемъ, и даже сдѣлалось вскорѣ популярнымъ въ метафизическомъ языкѣ. Однако никому изъ мыслителей такъ часто цитовавшихъ его впослѣдствіи, не приходило на умъ, подъ предлогомъ точнѣйшаго разбора формулы, примѣнять ее въ строгомъ смыслѣ ея образности. Почему? — Потому, что это было бы лучшее средство для извращенія ея значенія, и для насильственнаго усвоенія ей смысла совершенно чуждаго высокой мысли автора.

Дѣйствительно, если бы мы стали гоняться за образомъ, „носившемся предъ его умственнымъ взоромъ", каждый изъ насъ достигъ бы результатовъ не только различныхъ, но даже взаимно противорѣчивыхъ, по мѣрѣ того какъ онъ представлялъ бы себѣ этотъ образъ въ видѣ просто вещественномъ, или съ точки зрѣнія геометрическихъ радіусовъ и діаметровъ, или тригонометрическихъ косинусовъ и тангенсовъ. И каждый толкователь автор-

ской мысли могъ бы считать себя въ правѣ навязывать Божеству свойства взаимно противорѣчивыя, хотя и одинако далекія отъ истиннаго смысла опредѣленія.

И такъ радикальная, неисправимая невѣрность лежитъ въ основаніи экзегетической системы автора, и одно указаніе на эту невѣрность могло бы дать намъ право отвергнуть *à priori* выведенныя имъ изъ ложнаго принципа заключенія, какъ *à priori* отвергается рѣшеніе фальшиво поставленной математической задачи. Но для яснѣйшаго изобличенія несостоятельности его аргументаціи вникнемъ теперь ближе во всѣ подробности защищаемаго имъ тезиса.

Существенная ошибка, вкравшаяся въ основное понятіе автора, проявляется затѣмъ во всѣхъ частностяхъ его труда. Иначе конечно и быть не могло. Замѣчательно въ особенности, что когда молодой богословъ попадаетъ на мысль даже вполнѣ правильную, онъ вслѣдствіе своей предвзятой системы, какъ будто безсознательно, до такой степени искажаетъ ёе въ примѣненіи, что доводитъ до очевидной невѣрности. Такимъ образомъ онъ совершенно справедливо утверждаетъ на стр. 16.—17., что „Дамаскинъ при помощи „образовъ, заимствованныхъ изъ жизни конечныхъ существъ мы„слилъ о существѣ безконечномъ, которому вовсе не свойственны „отношенія конечнаго міра". — Справедливо также и то: „что „св. отецъ въ этомъ случаѣ не составляетъ исключенія". — Дѣйствительно, подобное явленіе свойственно и обычно нашему человѣческому разуму. Но выводить изъ этого факта, что „человѣ„ческій ограниченный умъ, если и можетъ что либо мыслить „о Божествѣ, то не иначе какъ только подъ формами и условіями „конечнаго бытія", — это не только тяжкое философическое прегрѣшеніе, но прямой логическій абсурдъ. Очевидно авторъ, увлекаясь желаніемъ выжать изъ образности Дамаскинскихъ созерцаній весь экстрактъ, такъ сказать, его ученія, въ порывѣ юношескаго пыла смѣшиваетъ двѣ совершенно различныя вещи: понятіе — съ вспомогательнымъ орудіемъ для выраженія или выясненія этого понятія. Напрасно для оправданія своего взгляда цитуетъ онъ Дамаскина. Онъ не отдаетъ себѣ строгаго отчета въ значеніи приведенной цитаты. Вѣрно утверждаетъ св. отецъ, что мы не можемъ созерцать, слѣдовательно представлять себѣ безъ помощи образа вещей безтѣлесныхъ, но совершенно невѣрно полагаетъ авторъ, что мы „не иначе можемъ мыслить о безконечномъ" какъ только подъ формами конечнаго. Это явное противорѣчіе въ словахъ. Ибо какимъ-же образомъ могли бы мы имѣть самое понятіе о безконечномъ, если мы способны — не представлять

себѣ — а мыслить, т. е. познавать только конечное? Это очевидный паралогизмъ, въ который не впалъ бы авторъ, если бы строже усвоилъ себѣ научные пріемы онтологіи.

Далѣе авторъ опять весьма правильно утверждаетъ, что образъ слова и дыханія, свойственныхъ человѣку, дѣйствительно предносился сознанію Дамаскина, когда онъ разсуждалъ объ отношеніяхъ между Лицами Св. Троицы (стр. 18). Но съ другой стороны онъ опять сбивчиво и невѣрно выводитъ изъ этого факта заключеніе будто бы въ основѣ всѣхъ Дамаскинскихъ сужденій лежитъ представленіе того „λόγος", которое свойственно человѣку. Это до того несправедливо, что всѣ цитаты, приведенныя самимъ авторомъ изъ Дамаскина на стр. 18. непререкаемо доказываютъ, что не только образъ не лежалъ въ основаніи сужденій св. отца, но что на оборотъ, эти именно сужденія постоянно пополняютъ или ограничиваютъ, словомъ поправляютъ несообразности, невѣрности и абсурды, которые вытекали бы изъ буквальнаго примѣненія образа къ дѣйствительности. Св. отецъ настоятельно предостерегаетъ насъ не злоупотреблять образнымъ сравненіемъ, имѣющимъ только въ виду ярче освѣтить предметъ созерцаній, и не выводить изъ этихъ сравненій подробной теоріи троичныхъ отношеній. Вотъ подлинныя его слова: „Богъ имѣетъ Слово, ... „но не начинающееся и прекращающееся слово, а Ипостасное..... „не человѣческое слово, которое не ипостасно, и распространяется „въ воздушнемъ пространствѣ . . . . а Свое Слово не выступающее изъ Бога, но въ немъ пребывающее" и. т. д. Возможно ли рельефнѣе изобразить, что не образъ долженъ лежать въ основаніи сужденій, какъ утверждаетъ авторъ, а что на оборотъ сужденіе должно непремѣнно исправлять невѣрности образа? И не ясно ли послѣ этого вытекаетъ изъ мысли Дамаскина для критика, привыкшаго обращаться съ метафизическими концептами, что два совершенно противоложные пути представляются всякому желающему вникнуть въ сущность ученія св. отца. Одинъ научный строго раціональный, начертанный совокупностью его онтологическихъ умозрѣній, прекрасно и краснорѣчиво освѣщенныхъ образностью пластическихъ сравненій и пояснительныхъ примѣровъ; другой придерживающійся главнымъ образомъ этой только образности, и вслѣдствіе того неминуемо ведущій къ заключеніямъ, нетолько чуждымъ мысли великаго учителя, но несовмѣстнымъ даже по своей наивности съ достоинствомъ серіозной научной критики.

Нельзя не пожалѣть, что молодой писатель, такъ усердно и старательно обработавшій филологическую часть Дамаскинской

литературы, избралъ — вѣроятно по недостатку методической философской культуры — послѣдній, ошибочный путь.

Напрасно полагаетъ авторъ, что ему удастся спасти свою систему отъ крушенія какими либо смягчающими оговорками. Когда Дамаскинъ — не только, не утверждая точнаго сходства между образомъ, носящимся предъ его умственнымъ взоромъ, и созерцаемымъ таинствомъ, — напротивъ ясно высказываетъ существенную антиномію между обоими терминами сравненія, напрасно полагаетъ авторъ, что для насъ важно здѣсь то, что при произнесеніи этихъ сужденій, св. отецъ ни на мгновеніе не отрѣшается отъ представленія человѣческаго слова и что даже въ томъ случаѣ, когда онъ приписываетъ Слову Божію различныя совершенства, „этотъ образъ не оставляетъ его сознанія“ (стр. 19).

Я вполнѣ убѣжденъ въ добросовѣстности и искренности автора; она на мой взглядъ высказывается на каждой строкѣ его книжицы; но не менѣе ясно проявляется притомъ и недостатокъ зрѣлости его мысли. Полагать что писатель, разъясняющій трансцендентныя задачи при помощи образныхъ примѣровъ и сравненій, но указывающій вмѣстѣ съ тѣмъ на существенныя невѣрности и противорѣчія, вытекающія изъ строгаго примѣненія этихъ образовъ къ созерцаемому таинству, — тѣмъ не менѣе кладетъ въ основу своихъ сужденій именно эти же примѣры и сравненія, — это значитъ добровольно обольщать самаго себя. Ибо иначе и абсолютное даже отрицаніе факта могло бы значить, что фактъ этотъ все таки лежитъ въ основаніи произносимаго сужденія, такъ какъ и отрицаемый нами фактъ не оставляетъ нашего сознанія. Но игра словъ такого дѣтскаго свойства не заслуживаетъ серіознаго опроверженія.

Надѣюсь, что изъ сказаннаго всякому теперь наглядна вся несостоятельность принципа, на которомъ молодой контроверсистъ счелъ возможнымъ основать свой новый комментарій Дамаскинскаго ученія. Дальнѣйшій обзоръ его положеній еще яснѣе изобличитъ ошибочность его взгляда.

На стр. 24 авторъ утверждаетъ, что образъ слова и дыханія былъ у Дамаскина главнымъ и преобладающимъ, когда рѣчь шла о троичныхъ отношеніяхъ, и что поэтому онъ при помощи того же образа, представляетъ также рожденіе Отцомъ Сына и изведеніе Имъ Духа какъ частныя проявленія этихъ отношеній.

Вотъ новое доказательство неясности и неопредѣленности метафизическихъ концептовъ автора. Въ божественной Тріединицѣ никакихъ другихъ ипостасныхъ отношеній не существуетъ и существовать не могутъ, кромѣ отношеній начала; слѣдовательно

ни рожденіе Сына, ни изведеніе Духа отнюдь не могутъ быть частными проявленіями этихъ отношеній, а на оборотъ они ничто иное какъ самыя же эти отношенія въ дѣйствительности; и потому фраза автора заключаетъ въ себѣ или явную невѣрность или тождесловіе. Мы до очевидности выяснимъ ниже это обстоятельство. Пока замѣтимъ только мимоходомъ, что мы здѣсь касаемся того именно неизбѣжнаго камня преткновенія, объ который всегда разбивалась, и будетъ разбиваться греко-россійская догматика; т. е. что если Св. Духъ, исходя отъ Отца, тѣмъ же дыханіемъ неисходитъ и отъ Сына, не только между Духомъ и Сыномъ никакого внутренняго, имманентнаго отношенія не существуетъ, на даже и существовать не можетъ. Не можетъ быть отношенія начальнаго, т. е. ипостаснаго, такъ какъ изъ предположенія оно отвергается, но не можетъ быть также и отношенія субстанціальнаго, такъ какъ существо въ обѣихъ Ипостасяхъ тождественно, а тождество и отношеніе — прямое и абсолютное противорѣчіе въ словахъ, и, слѣдовательно, мы впадаемъ здѣсь въ явную, осязаемую логическую нелѣпость. Но этимъ мы ниже подробнѣе займемся.

Оставляя затѣмъ въ сторонѣ изложеніе Дамаскинской аргументаціи относительно существованія въ Богѣ „λόγος'а", — какъ не прямо относящейся къ предмету, перейдемъ непосредственно къ тому, какъ Св. Отецъ понималъ — по мнѣнію автора — отношенія между Сыномъ и Духомъ.

При всей искренней симпатіи къ молодому контроверсисту не могу скрыть, что сбивчивость его онтологическихъ понятій дорастаетъ въ этомъ отдѣлѣ до такихъ невѣроятныхъ размѣровъ, что она почти лишаетъ критика возможности методически и съ научною послѣдовательностью разбирать его положенія. Для этого нужно было-бы проходить съ нимъ цѣлый курсъ метафизики.

Возможно ли, напримѣръ, помириться съ первою уже его фразою при вступленіи въ предметъ стр. 28? — „Отношенія между „Сыномъ и Святымъ Духомъ въ троичной жизни вообще, и въ „частности въ предвѣчномъ актѣ исхожденія, Дамаскинъ мыслитъ „ . . . . и пр." —

Неужели мысль автора низошла до такого узкаго антропоморфизма, что въ безконечно-единичномъ существѣ она способна постигать какія-то общія отношенія Ипостасей въ троичной жизни, и частныя въ актѣ исхожденія? Неужели въ курсѣ богословія ему выяснено не было, почему источникъ ипостаснаго отличія можетъ быть только начало, и почему слѣд. кромѣ начала никакого рѣшительно отношенія ни частнаго, ни общаго между Божескими Ипостасями быть не можетъ, такъ какъ внѣ отличія

начала мы познаемъ уже не трехъ Ипостасей, а только единаго Бога? Неужели, наконецъ, тріединый образъ, носящійся предъ его умственнымъ взоромъ представляетъ ему нераціональную Троицу обусловленную въ частности предвѣчнымъ актомъ рожденія и исхожденія Ипостасей, а въ общности какою-то троичною жизнью, какъ добродѣтельно-благоустроенное семейство, положившее съ первоначала зачатокъ своей плодовитости, и проживающее затѣмъ въ ненарушимомъ союзѣ своихъ тѣсно связанныхъ членовъ? Не удивительно, что вслѣдствіе такого основнаго уклоненія отъ научныхъ принциповъ онтологіи, авторъ, продолжая притомъ придерживаться дѣтской системы строгаго примѣненія матеріальныхъ образовъ къ метафизическимъ дѣйствительностямъ, — выводитъ изъ совершенно правильнаго ученія Дамаскина о сопутствіи Слову и почиваніи въ Немъ Духа, вопіющее заключеніе: что Духъ пребываетъ при Словѣ „какъ бы рядомъ съ Нимъ“ (стр. 34). Несообразность этой онтологической фанерки по видимому не представляетъ даже никакого затрудненія для разума молодаго философа!!...

Очевидно что онъ тщательно и серіозно изучалъ греческій языкъ. Очевидно также, что его разумъ способенъ возпестись до правильнаго и даже тонкаго анализа метафизическихъ трудностей. Какимъ же образомъ объяснить въ немъ оплошности такого непростительнаго свойства? Не иначе, конечно, какъ полнымъ отсутствіемъ методическаго философскаго образованія. Онъ очевидно не отдаетъ себѣ точнаго отчета въ значеніи онтологической терминологіи, такъ подробно выработанной восточными и западными троицесловами. Строгій, философическій смыслъ выраженій: *φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπος*, или даже *essentia, subsistentia, natura, substantia, suppositum, persona* и пр. очевидно ускользаетъ отъ его умственнаго взора. Иначе онъ не впалъ бы конечно въ вопіющія противорѣчія только, что указанныя нами; ипостасная параллельность рядомъ стоящихъ безконечныхъ Лицъ представилась бы ему тѣмъ, что она въ дѣйствительности, т. е. чистымъ абсурдомъ, и не пришлось бы ему на умъ возлагать на Дамаскина отвѣтственность за несообразности, выводимыя изъ его ученія только вслѣдствіе дѣтскаго примѣненія пояснительныхъ его формулъ къ строгой трансцендентальной дѣйствительности.

Жалѣю, что недостаетъ мнѣ ни времени, ни мѣста для пополненія такого пробѣла въ философическомъ кругозорѣ даровитаго филолога. Повторяю, что для этого необходимо было бы возвратиться къ элементарнымъ основаніямъ онтологіи, а къ сожалѣнію это неисполнимо. Постараюсь по крайней мѣрѣ однимъ

нагляднымъ примѣромъ уяснить ему существенное и правильное значеніе того, что немощное человѣческое слово назвало Ипостасьми въ неисповѣдимомъ таинствѣ тріединаго Бога, и насколько это значеніе неуклонно и радикально исключаетъ всякую возможность взаимныхъ отношеній Ипостасей, внѣ отношенія начала.

Представимъ себѣ какой либо въ дѣйствительности существующій кубическій объемъ пространства. Всякому доступно, что означенное пространство существенно обусловливается тремя взаимными отношеніями протяженія или объема, называемыми нами длиною, шириною и вышиною. Не менѣе понятно и то, что каждое изъ этихъ трехъ взаимныхъ отношеній пространства совершенно тождественно не только съ каждымъ изъ двухъ прочихъ, но тождественно еще и со всѣмъ кубическимъ объемомъ вообще, хотя тѣмъ не менѣе каждое изъ означенныхъ отношеній пространства съ другой стороны отлично отъ двухъ прочихъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ отлично и отъ всего кубическаго объема вообще.

Безъ сомнѣнія въ нашемъ предположеніи *modus* происхожденія кубическаго объема намъ индиферентенъ, такъ какъ мы можемъ безразлично допускать какой намъ угодно порядокъ послѣдовательности въ осуществленіи куба посредствомъ данныхъ его длины, ширины и вышины.

Но если бы наоборотъ намъ было несомнѣнно извѣстно, или открыто, что въ кубическомъ объемѣ длина, напримѣръ, занимаетъ по происхожденію первое по порядку мѣсто, ширина второе, а вышина третье, весь процессъ осуществленія кубическаго объема развивался бы передъ нашимъ разумомъ во всей стройности своей неуклонной послѣдовательности и логичности.

Мы бы ясно постигали, что первое, — и въ такомъ случаѣ слѣдовательно безначальное начало, — т. е. длина сперва производитъ второе отношеніе т. е. ширину, и что далѣе по необходимости не одно, а уже оба логически существующія отношенія совокупно производятъ третье т. е. вышину, завершающую такимъ образомъ тріединую реальность кубическаго объема о трехъ протяженій. Мы бы ясно постигали, что выраженіе сперва, въ виду происхожденія трехъ отношеній, есть выраженіе чисто условное, вынужденно неточное, такъ какъ синхронизмъ ихъ сосуществованія есть синхронизмъ абсолютный, и что всякая постепенность въ процессѣ происхожденія трехъ протяженій совершенно немыслима, ибо немыслимо даже на одно мгновеніе существованіе длины безъ соотвѣтствующихъ ей ширины и вышины, и обратно.

Наконецъ мы бы также ясно постигали и то, что второе отношеніе т. е. ширина, только по тому и можетъ быть вторымъ,

что оно произведено однимъ первымъ; и что третье т. е. вышина по той же только причинѣ и можетъ быть третьимъ, что оно произведено двумя первыми; и что слѣдовательно всякая предполагаемая параллельность, — хотя бы и смежная, — между вторымъ и третьимъ отношеніями, ничто иное какъ прямое противорѣчіе въ словахъ, т. е. логическая нелѣпость.

Мы тогда не задали бы себѣ неразрѣшимую задачу отыскивать въ доктринальныхъ сокровищахъ какого бы ни было учителя подтвержденіе такого очевиднаго абсурда, и тѣмъ менѣе пытались бы выводить это несбыточное подтвержденіе изъ ребяческаго примѣненія употребленныхъ имъ пояснительныхъ формулъ и образныхъ сравненій ко всѣмъ частностямъ разбираемаго таинства.

Въ такого рода заблужденіе и впалъ молодой поборникъ русской догматики, напрасно польстившись надеждою оправдать онтологическій абсурдъ филологическимъ и литературнымъ разборомъ Дамаскинскаго ученія. Онъ потерялъ изъ вида, что это — трудъ безцѣльный, какъ былъ бы трудъ схоліаста, доказывающаго изъ разбора сочиненій Платона или Аристотеля, что великіе представители эллинской мудрости учили: будто квадратная окружность не есть явное противорѣчіе въ словахъ. Въ самомъ благопріятномъ для него предположеніи, т. е. если бы его тезисъ оказался дѣйствительно основательнымъ, вопросъ въ своей объективности не подвинулся бы ни на волосъ, а просто оставалось бы доказаннымъ, что Платонъ или Аристотель ошиблись.

Но въ настоящемъ случаѣ авторъ лишился даже и этого утѣшенія. Ибо само собою разумѣется, что великій греческій учитель, — мы ниже подробно въ томъ убѣдимся, — нисколько не повиненъ въ какой либо оплошности, а что неправильно и невѣрно обращался съ его ученіемъ по буквѣ и по смыслу усердный и филологически образованный, но на почвѣ богословской не вполнѣ компетентный его схоліастъ.

Къ тому слѣдуетъ еще присовокупить, что Дамаскинъ, какъ писатель VIII^{го} уже вѣка, резюмируетъ въ себѣ ученіе всѣхъ великихъ своихъ предшественниковъ, которое онъ не только не имѣлъ никогда въ виду опровергать, но которое постоянно подтверждалъ и комментировалъ въ своихъ собственныхъ сочиненіяхъ. По этому, если бы Дамаскинъ дѣйствительно имѣлъ въ виду доктринальные выводы, которые приписываются ему неправильнымъ приспособленіемъ образности его пояснительныхъ формулъ, мы непререкаемо должны были находить подтвержденіе такого пониманія въ Василіи В., Григоріи Нисскомъ, Григоріи Назіанзенѣ, Максимѣ Исповѣдникѣ и пр. учителей церкви, какъ восточныхъ такъ и западныхъ, а также

и въ опредѣленіяхъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ. Мы ниже увидимъ въ подробности на сколько всѣ свидѣтельства до Дамаскинской древности опровергаютъ толкованія молодаго экзегета. Но еще до того попрошу позволенія привести здѣсь знаменитое изреченіе богословскаго свѣтила восточной церкви первой величины, безсмертнаго Григорія Назіанзена. Вотъ какъ св. отецъ выражается о неисповѣдимомъ таинствѣ Пресвятой Троицы; и должно сознаться, что въ неподражаемомъ изреченіи его слышится какъ будто дальній отголосокъ вдохновенныхъ откровеній самаго Тайнозрителя. „Единичность, говоритъ Св. Григорій, подвигаясь сперва въ Двойственность, — окончательно въ Троичности завершается.“ *Μονὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἐστί.* — Возможно ли при болѣе могучей сжатости, и при строжайшемъ соблюденіи онтологической точности, пластичнѣе выразить, на сколько допускаетъ ограниченность человѣческаго слова, всю неисповѣдимую послѣдовательность божественныхъ Ипостасныхъ исхожденій! Съ какою неподражаемою опредѣлительностью очертаны здѣсь въ девяти словахъ всѣ существенныя условія предвѣчнаго акта! Какъ наглядно, какъ раціонально изъ Діады уже только, а не изъ одной Монады представлено намъ мыслимымъ исхожденіе третьей Ипостаси, окончательно завершающей собою Пресвятую Тріединицу! И какъ далеки отъ свѣтлыхъ созерцаній великаго Богослова смутныя и противорѣчивыя представленія о какой то параллельной ипостасной смежности, о какомъ то особенномъ сосуществованіи Духа съ Сыномъ въ видѣ ребяческой онтологической подкладки!....

Послѣ краткаго и необходимаго отступленія возвратимся теперь къ автору.

Система его вскорѣ ударяется объ значительное документальное затрудненіе, и для насъ не лишено интереса ближе всмотрѣтся въ избранный имъ способъ для обхода препятствія. Говоря о взаимномъ отношеніи Ипостасей въ Святой Троицѣ, Дамаскинъ учитъ: „что Отецъ-родитель Слова, и ч р е з ъ Слово (*καὶ διὰ λόγου*) „изводитель Духа“; — а также что Духъ Святый есть Сила „отъ Отца чрезъ Сына исходящая“; (*ἐκ τοῦ Πατρὸς μὲν δι᾽ Υἱοῦ ἐκπορευομένη*) и наконецъ, что Святый Духъ есть Духъ и Сына потому, что „чрезъ Него отъ Отца исходитъ“ — (*ἀλλ᾽ ὡς δι᾽ αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*).

Въ такъ ясно выраженномъ Святымъ Отцомъ ипостасномъ подчиненіи по бытію третьяго Лица второму, не должно казалось бы оставаться никакого убѣжища для уклоненія отъ яснаго, прямаго смысла предложенія. Тѣмъ не менѣе авторъ напряженно

старается открыть себѣ исходъ по направленію къ своей цѣли, посредствомъ слѣдующаго, и какъ тотчасъ увидимъ, не вполнѣ удачнаго толкованія.

Вопервыхъ, онъ опять обращается къ предпочитаемому имъ пріему, т. е. къ выводу строгихъ аналитическихъ заключеній изъ существенной неопредѣленности простыхъ пояснительныхъ образныхъ формулъ, не замѣчая, что онъ тѣмъ самымъ представляетъ намъ новое доказательство неосновательности своей методы.

Дѣйствительно, положивъ на предъидущихъ страницахъ, что вѣрный ключъ къ Дамаскинской экзегетикѣ есть образъ носившійся предъ умственнымъ взоромъ Святаго Отца, ему здѣсь поневолѣ приходится обращаться съ новымъ, совершенно инымъ образомъ, т. е. уже не съ дыханіемъ устъ Божіихъ, а съ ключемъ изводящимъ воду; такъ какъ въ приведенномъ авторомъ мѣстѣ Дамаскинъ прибѣгаетъ къ этому именно пояснительному сравненію.

Но всякому доступно, что если мы скрупулёзно будемъ придерживаться образности того или другого изъ означенныхъ прообразовъ, мы легко можемъ вывести изъ каждаго не только разныя, но даже взаимно противорѣчивыя заключенія. Если же напротивъ мы будемъ относиться къ нимъ въ смыслѣ болѣе обширномъ, неточномъ, смутномъ, очевидно, что мы уже *ipso facto* лишимъ себя права выводить изъ нихъ какія либо строго-опредѣленныя догматическія заключенія; слѣдовательно, повторю еще разъ, что экзегетическая метода автора ни въ какомъ случаѣ не можетъ признаться ни серіозною, ни научно-состоятельною.

Но, во вторыхъ, оставимъ даже на этотъ разъ и методу въ сторонѣ. Допустимъ, что авторъ въ правѣ пользоваться ею и разсмотримъ, какую пользу онъ извлечетъ изъ ея примѣненія къ образу изводящаго воду ключа.

Позволю себѣ сперва замѣтить, что не смотря на оговорку автора будто „πηγή“ означаетъ здѣсь не начало, не источникъ въ отвлеченномъ смыслѣ, а именно источникъ воды, такъ какъ въ другихъ мѣстахъ у Дамаскина слово это употреблено въ томъ же значеніи, — позволю себѣ замѣтить говорю я, что доказательство далеко не убѣдительно. Параллельность смысла въ авторѣ выводится не изъ матеріальнаго повторенія отдѣльныхъ словъ въ разныхъ мѣстахъ, а изъ соотношенія и послѣдовательности авторской мысли для разъясненія тѣхъ или другихъ выраженій, не представляющихъ отдѣльно достаточной опредѣленности. Слѣдовательно, напрасно ссылается молодой филологъ на то, что Дамаскинъ въ другомъ мѣстѣ употребилъ „πηγή“ — въ смыслѣ не

источника или начала, а именно источника воды. Для оправданія своей догадки ему слѣдовало доказать, что св. отецъ въ этомъ собственно мѣстѣ имѣлъ въ виду источникъ не въ смыслѣ начала, а въ смыслѣ родника или ключа. Между тѣмъ онъ нетолько не въ силахъ представить требуемое доказательство, но напротивъ, разсматривая внимательно контекстъ Дамаскинской цитаты, невольно приходишъ къ обратному заключенію.

Въ самомъ дѣлѣ, въ приведенномъ авторомъ мѣстѣ Дамаскинъ, описывая Божескія свойства Отца, поставляя такъ сказать характеристику безначальной Ипостаси, какъ онъ Ее постигаетъ, опредѣляетъ первое Лице Святой Троицы девятью названіями. Онъ называетъ Отца: пресущественнымъ солнцемъ, источникомъ благости, бездною сущности, силы, свѣта, Божества, и наконецъ принципомъ или источникомъ, рождающимъ и изводящимъ сокровенное въ Немъ благо.

Что свѣтъ и солнце въ Св. Писаніи принимаются метонимически, въ смыслѣ не образномъ, а прямомъ для выраженія Божества, о томъ мы имѣемъ безчисленныя свидѣтельства не только у Іоанна I. 9., у Луки I. 78., у Захар. III. 8. и IV. 12., у Малах. IV. 2. — и пр., но даже, какъ всѣмъ извѣстно, и въ строгомъ догматическомъ изложеніи самаго символа вѣры („свѣтъ отъ свѣта").

Такимъ образомъ въ приведенномъ перечнѣ восемь названій нисколько не относятся къ формѣ образной, а напротивъ имѣютъ смыслъ естественный, прямой и опредѣлительно-предметный.

На какомъ же основаніи мы вправѣ допустить, что девятое только выраженіе составляетъ необъяснимое и необъясненное исключеніе изъ всего предъидущаго? Очевидно, что подобное исключеніе было бы такимъ дизгармоническимъ нарушеніемъ не только красоты формы, но и послѣдовательности въ смыслѣ, въ которомъ трудно заподозрить мастерское изящество и красоту мысли Дамаскина. Оно слишкомъ напоминало бы витійственные пріемы легендарнаго Прюдома, восхвалявшаго величіе Наполеона и неисчерпаемое обиліе его мудрости, прозорливости, геройства, генія и . . . . . . капральскихъ шляпъ.

Но, во вторыхъ, допустимъ даже въ угожденіе автору подобное уклоненіе отъ смысла и художественнаго вкуса у Дамаскина. Уступка едва ли поведетъ къ оправданію его толкованія. Исходя изъ произвольнаго и несостоятельнаго, какъ мы видѣли, предположенія, что Дамаскинъ уподобляетъ здѣсь Бога Отца ключевой струѣ въ формальномъ смыслѣ, авторъ, по свойственной ему методѣ, опять старается вывести изъ этого образа строго догматическое значеніе. Но тутъ онъ натыкается на неожиданное затруд-

ненiе. Источникъ вещественный ограничиваетъ свою дѣятельность простымъ изведенiемъ; божественный же Источникъ, по приведеннымъ словамъ Дамаскина, не только изводитъ, но еще рождаетъ сокровенное въ Немъ благо. Уже одно это противорѣчiе должно было послужить автору предостереженiемъ не приписывать слову „πηγή“ — вещественнаго значенiя и отказаться отъ своей догадки. Но, къ сожалѣнiю, онъ продолжаетъ придерживаться неосновательнаго толкованiя, и вслѣдствiе этого обстоятельства совершаетъ незамѣтно для самаго себя тяжкое прегрѣшенiе противъ законовъ логики и разума. Вотъ его слова:

„Между тѣмъ какъ дѣятельность источника есть изведенiе, „въ дѣятельности Отца есть нѣкоторая двойственность, нѣко„торая сложность: Отецъ есть источникъ, рождающiй и изво„дящiй бытiе. Его производительная дѣятельность изображает„ся слѣдовательно не однообразною, какова дѣятельность обык„новеннаго источника, но совершающеюся въ двухъ формахъ: „она есть дѣятельность неизводящая только, но рождающе„изводящая бытiе. Такимъ образомъ, Отецъ въ этомъ образѣ „представляется постоянно производящимъ бытiе чрезъ рожденiе, „производящимъ его въ одномъ нераздѣльномъ процессѣ рож„денiя и изведенiя, подобно тому какъ ключъ въ одномъ не„прерывномъ, хотя и однообразномъ процессѣ изводитъ отъ себя „воду. При этомъ очевидно, что какъ скоро Отецъ представля„ется источникомъ рождающимъ и изводящимъ бытiе, то рожда„юще-изводящая дѣятельность Его здѣсь изображается всецѣло „принадлежащею только Ему-Отцу“ (стр. 40).

Мы на предъидующихъ страницахъ указали на какихъ шаткихъ основанiяхъ авторъ пытался выводить теорiю о единоличномъ исхожденiи Св. Духа изъ образныхъ формулъ, встрѣчаемыхъ у Дамаскина. Здѣсь наткнувшись на тексты того же учителя, находящiеся въ противорѣчiи съ означенною теорiею, молодой глоссаторъ полагаетъ возможнымъ обойти неудобное препятствiе при помощи приведенной аргументацiи, подходящей весьма близко къ дiалектическому самоуправству.

Дѣйствительно, въ приведенной цитатѣ онъ не только произвольно, но даже въ прямомъ — какъ мы видѣли — несогласiи съ правдоподобiемъ измѣняетъ значенiе употребленнаго Дамаскиномъ выраженiя, уподобляя дѣятельность приписываемую св. отцомъ троичному Первоначалу дѣятельности источника собственно водяного.

Но, во вторыхъ, разъ избравъ уже это сравненiе, онъ въ примѣненiи его къ предвѣчному акту исхожденiя съ неменьшимъ

произволомъ отвергаетъ въ немъ всѣ тѣ частности, которыя не вкладываются въ рамку принятаго имъ толкованія, и такимъ образомъ неосновательно полагаетъ себя въ правѣ формулировать окончательное заключеніе; какъ будто на почвѣ экзегетики произвольное толкованіе помноженное на вторичный произволъ можетъ дать въ произведеніи какой либо правильный и раціональный результатъ.

Однимъ словомъ или Дамаскинъ, — и изъ доказаннаго предположеніе это самое правдоподобное, — выраженіемъ „πηγή" нисколько не имѣлъ въ виду источника воды, — и въ такомъ случаѣ сама собою рушится вся аргументація автора; или Дамаскинъ дѣйствительно желалъ объяснить предвѣчный актъ въ Отцѣ сравненіемъ съ ключемъ изводящимъ воду, — и въ такомъ случаѣ онъ не могъ выводить изъ этого сравненія двойственность рождающе-изводящаго свойства, такъ какъ по признанію самаго автора въ родникѣ не существуетъ именно этой двойственности. Но кромѣ того онъ не могъ также выводить, что дѣятельность эта принадлежитъ только Ему-Отцу, такъ какъ въ источникѣ водяномъ изводящая дѣятельность принадлежитъ именно не источнику, а напротивъ силѣ чисто механической, т. е. внѣшней.

Такимъ образомъ, подъ какимъ бы угломъ зрѣнія не приходилось разсматривать выводы автора, нѣтъ возможности согласиться, что они удовлетворяютъ раціональнымъ требованіямъ науки и логической послѣдовательности.

Впрочемъ слѣдуетъ полагать, что онъ самъ чувствуетъ всю шаткость почвы, на которую ступилъ; ибо недовольствуясь сказаннымъ, онъ далѣе прямо обращается къ столь неудобному для него тексту Дамаскина о исхожденіи Духа чрезъ Сына, и филологическимъ уже на этотъ разъ разборомъ старается умалить его доктринальное значеніе. Мы тотчасъ увидимъ, что смыслъ его пространной аргументаціи можетъ коротко и вѣрно резюмироваться такъ: по гречески исходитъ чрезъ Сына значитъ: не чрезъ Сына исходитъ! . . . Доводъ конечно отличается своею оригинальностью, и всякому безъ сомнѣнія покажется интереснымъ узнать, какимъ способомъ удастся даровитому филологу разрѣшить заданную себѣ нѣсколько щекотливую задачу.

Пріемы его не отличаются впрочемъ особенною сложностью и доступны самому дюжинному даже эллинисту.

Онъ просто утверждаетъ, что предлогъ „διά" — чрезъ, употребляется въ двоякомъ значеніи. Онъ, во первыхъ, обозначаетъ средство, орудіе посредствомъ котораго что-либо дѣлается, и въ такомъ случаѣ долженъ быть переведенъ словами: чрезъ,

посредствомъ и пр. (стр. 42). Во вторыхъ, онъ также употребляется для обозначенія времени, пространства и образа дѣйствія. Въ такомъ случаѣ онъ переводится словами: впродолженіе, чрезъ, между и въ. (тамъ-же.)

Весь вопросъ заключается, слѣдовательно, по мнѣнію автора, въ опредѣленіи того точнаго смысла, въ какомъ Дамаскинъ употреблялъ означеный предлогъ. „Возможно ли, говоритъ онъ, до„пустить, что предлогъ „*διὰ*" — употребленъ здѣсь въ первомъ „значеніи? Означаютъ ли приведенныя слова, что Отецъ произ„водитъ Духа при содѣйствіи Сына?" — (стр. 44). На поставленный такимъ образомъ вопросъ, авторъ отвѣчаетъ самому себѣ: „Если-бы Дамаскину было свойственно такое пониманіе исхожде„нія Св. Духа, т. е. ученіе о содѣйствіи Сына Его исхожденію, то „слѣдовало бы ожидать въ его многочисленныхъ сочиненіяхъ опре„дѣленныхъ указаній и разъясненій въ отношеніи столь важнаго „пункта ученія. Если Св. Духа Отецъ изводитъ при содѣйствіи „Сына, то Св. Отецъ естественно долженъ былъ бы высказаться „о зависимости Духа отъ Сына по бытію; не только отъ Отца, „но и отъ Сына. Это такой важный пунктъ ученія, что св. отецъ „не могъ не высказаться о немъ гдѣ-либо въ тѣхъ догматичес„кихъ мѣстахъ, которыми изобилуютъ его сочиненія. Между тѣмъ „ничего такого въ его сочиненіяхъ не находится. Если-бы мы „стали искать въ его сочиненіяхъ указаній въ этомъ смыслѣ по„мимо двусмысленной формулы — чрезъ Сына, — то нашли „бы, что Дамаскинъ нигдѣ не говоритъ о зависимости Духа по „бытію и отъ Сына". На этихъ основаніяхъ авторъ считаетъ себя въ правѣ заключить что: „нѣтъ возможности допускать первое пониманіе „*διὰ*" (стр. 44—45).

Я намѣренно привелъ здѣсь всю цитату цѣликомъ, не смотря на ея объемъ, такъ какъ мнѣ придется неоднократно возвращаться къ мысли автора. Пусть такимъ образомъ всякому наглядно будетъ, если-бы мнѣ случилось невольно исказить смыслъ его словъ.

Приступая къ этому разбору, считаю полезнымъ для большей ясности предпослать нѣсколько предварительныхъ замѣчаній.

Дамаскинъ, какъ уже было упомянуто, писатель исхода VIII[го] вѣка. Его великая и почтенная личность завершаетъ собою славную вереницу отцовъ и учителей восточной церкви. Кромѣ того, само собою разумѣется, что ученіе его совершенно вѣрно резюмируетъ доктринальное православіе знаменитыхъ его предшественниковъ восточныхъ и западныхъ. Говорю и западныхъ, такъ какъ единство церковнаго Вселенства оставалось ненарушимымъ не только при жизни Дамаскина, но и въ продолженіи цѣлаго

почти столѣтія послѣ смерти св. отца. Краеугольные догматы христіанской вѣры были изложены имъ и изслѣдованы въ полнѣйшей гармоніи съ ученіемъ Вселенской Церкви, и слѣдовательно необходимо признать съ одной стороны, что первымъ непреложнымъ научнымъ критеріумомъ истиннаго, правильнаго пониманія и толкованія Дамаскинской мысли непремѣнно должно быть ея строгое согласіе съ предшествовавшими ему св. отцами и учителями; а вслѣдствіе этого съ другой, что на оборотъ, уклоненіе отъ ихъ православнаго смысла должно представляться уже *a priori* несомнѣннымъ доказательствомъ ложнаго толкованія Дамаскинскаго ученія. Понятно также, что если къ этому доказательству еще прибавится логическая несостоятельность самаго толкованія, тѣмъ осязательнѣе обнаружится необходимость окончательно отказаться отъ него.

Затѣмъ позволю себѣ обратить Ваше вниманіе еще на одно обстоятельство. До сихъ поръ почти единственное, но во всякомъ случаѣ главное возраженіе русскихъ контроверсистовъ: Прокоповича, Филарета, Макарія, Сильвестра и пр. противъ активнаго значенія придаваемаго Вселенскою[1]) догматикою предлогу „*διὰ*“ —

[1]) Необходимо предупредить, въ избѣжаніе всякаго недоразумѣнія, что я считаю *болѣе* удобнымъ постоянно выражать греческое слово: каѳолическій русскимъ словомъ: вселенскій. Во первыхъ, переводъ буквальный; во вторыхъ, онъ болѣе понятенъ и нагляденъ для всѣхъ; въ третьихъ, онъ исключаетъ возможность какого либо спора, такъ какъ относится къ факту осязаемому. Дѣйствительно, всякій можетъ домогаться въ пользу своей церкви какого угодно наименованія, выражающаго духовное свойство. Такъ намъ извѣстны церкви: православныя, евангелическія, апостольскія, епископальныя, и пр. и пр. Но въ томъ бѣда, что не всегда согласны иновѣрцы признавать за ними право на такія названія. О выраженіи же: *Вселенская*, никакой споръ немыслимъ, ибо оно одно между прочимъ означаетъ свойство чисто географическое, слѣд. очевидное. И такъ, если какая либо церковь распространена по всей вселенной безъ исключенія, и распространена не только въ единичныхъ личностяхъ, но въ органическихъ члененіяхъ церковныхъ обществъ, приходовъ, епархій, викаріатовъ, постоянныхъ и временныхъ миссій, и т. п. она очевидно уже не именуется только, а есть въ дѣйствительности церковь *Вселенская*. Если-же она подъ эти условія не подходитъ, то не менѣе очевидно, что она церковь не *вселенская*. Но церковь каѳолическая одна въ мірѣ обладаетъ означенными свойствами вселенства, слѣдовательно она одна есть церковь *Вселенская*. Съ другой стороны считаю также не лишнимъ объяснить, почему *я* полагаю себя обязаннымъ называть фотійскими — церкви отдѣлившіяся отъ вселенскаго единства вслѣдствіе инниціативы знаменитаго греческаго Патріарха. Вѣрность названія, сказалъ одинъ изъ высшихъ представителей современной культуры, составляетъ первую и важнѣйшую обязанность науки. Мысль замѣчательно дальновидная и глубокая! Между тѣмъ какое названіе способно вѣрно характеризовать совокупность означенныхъ церквей?

заключалось въ томъ, что имѣющееся въ виду св. отцами исхожденіе Духа чрезъ Сына будто только изліяніе временное, внѣшнее и нисколько не относящееся къ предвѣчному акту исхожденія. Онтологическіе абсурды, вытекающіе изъ такого концепта и такъ мѣтко подчеркнутые вселенскими богословами, ставили до сихъ поръ ихъ русскихъ прекословниковъ въ слишкомъ невыгодное положеніе. По этому слѣдуетъ искренно поздравить автора хорошо постигшаго, — въ особенности послѣ неудачи Боннскихъ попытокъ — невозможность долѣе удержать за собою потерянную научную позицію, и съ свойственною филологу чуткостью добросовѣстно сознавшагося наконецъ, что Дамаскинская формула положительно относится не къ временному изліянію, а къ предвѣчному акту исхожденія Св. Духа.

Наконецъ присовокуплю еще и то, что Дамаскинъ былъ переведенъ, или по крайней мѣрѣ цитованъ на всѣхъ европейскихъ языкахъ, не исключая научнаго латинскаго и русскаго; что многіе изъ этихъ переводовъ принадлежатъ къ числу мастерскихъ и образцовыхъ филологическихъ трудовъ, и что, слѣдовательно, на смыслъ тѣхъ мѣстъ, которыя во всѣхъ переводахъ единогласно передаются тождественнымъ выраженіемъ должно смотрѣть какъ

Сама очевидность не дозволяетъ имъ при жалкомъ одиночествѣ называться церковью вселенскою. Названіе церкви православной также не имѣетъ предметнаго смысла, такъ какъ оно выражаетъ исключительно личное только, субъективное сужденіе той церкви, которая сама себя такъ называетъ, и такъ какъ всѣ прочія церкви называютъ и почитаютъ себя не менѣе православными. Что касается до выраженій: „церкви русская, греческая, болгарская" и пр., они съ своей стороны указываютъ не на совокупность, а напротивъ на національное дробленіе означенныхъ церквей, неимѣющихъ, за исключеніемъ вѣры, ничего общаго между собою относительно сочлененія и органическаго единства, и до того другъ другу практически чуждыхъ, что онѣ не только подвергались каждая въ теченіи своего историческаго развитія чисто индивидуальнымъ органическимъ переворотамъ, но доходили даже, и еще недавно, до такихъ рѣзкихъ каноническихъ столкновеній между собою, что разрывали узы обоюднаго единенія. Наконецъ названіе: „церкви восточной" также лишилось всякаго смысла со времени раскола; вопервыхъ потому, что до той поры оно обозначало только одну изъ двухъ главныхъ частей нынѣ исчезнувшаго Римскаго христіанско-имперскаго зданія, а во вторыхъ потому, что какъ уже было сказано, вслѣдствіе образовавшихся церковныхъ органическихъ особняковъ, восточныя церкви ни въ какомъ случаѣ не могутъ нынѣ называться: „церковью восточною". Слѣдовательно необходимо признать великое историческое событіе, совершившееся въ IX^{мъ} вѣкѣ по зачину Патріарха Фотія, какъ единственно обосновывающую причину возникновенія и бытія означенныхъ церквей въ ихъ настоящей формѣ; и по этому онѣ по необходимости должны быть названы не иначе какъ церквами фотійскими.

на смыслъ окончательно-опредѣленный, непререкаемо правильный, и единственно вѣрный.

Имѣя постоянно въ виду изложенныя обстоятельства, полагаю, что всякому, къ сожалѣнію, легко покажется уличить въ полной несостоятельности приведенную аргументацію симпатичнаго, но во всякомъ случаѣ не компетентнаго контроверсиста.

Дѣйствительно, допустимъ сперва самое выгодное для него предположеніе. Будемъ разсматривать приведенную нами цитату какъ будто не существуетъ никакой рѣшительно связи между Дамаскиномъ и предшествовавшими ему учителями церкви. И въ такомъ даже случаѣ оказывается, что изъ словъ автора непререкаемо вытекаетъ заключеніе противоположное тому, которое онъ самъ желаетъ вывести.

Онъ утверждаетъ, что если-бы выраженіемъ: „Духъ отъ Отца чрезъ Сына исходитъ" — Дамаскинъ имѣлъ въ виду активное содѣйствіе Сына, то онъ былъ обязанъ вслѣдствіе особой важности такого догматическаго пункта подробнѣе и опредѣлительнѣе разъяснить въ многочисленныхъ своихъ твореніяхъ смыслъ такой двусмысленной формулы; а однако никакого такого указанія въ немъ найти нельзя.

Искренно прошу извиненія у молодаго поборника новаго взгляда на старый вопросъ, но не могу умолчать о томъ, что доводъ его ничто иное какъ вопіющій паралогизмъ.

Вѣдь необходимо же признать одно изъ двухъ: или Дамаскинская формула двусмысленна, или она не двусмысленна. Если она двусмысленна, то было-бы въ высшей степени безразсудно и ненаучно отвергать возможность и даже состоятельность толкованія противниковъ, такъ какъ этотъ именно смыслъ предлога „*διὰ*" — единогласно принятъ переводчиками и толкователями всѣхъ исповѣданій и церквей, не исключая даже самыхъ Фотійскихъ, хотя конечно послѣдними въ значеніи только временнаго изліянія. Если же на оборотъ формула не двусмысленна, а ясна, то ни въ какомъ случаѣ не могло быть обязательнымъ для Дамаскина еще подробнѣе разъяснить пунктъ догматическаго ученія, о которомъ онъ и безъ того такъ ясно, отчетливо и часто упоминалъ.

Но мы доказали только до сихъ поръ изъ словъ самаго автора, что никакой обязанности не могло представляться для Дамаскина пространнѣе развивать пунктъ ученія, такъ настойчиво имъ выраженный, если онъ дѣйствительно предлогомъ „чрезъ" — имѣлъ въ виду активную дѣятельность Сына въ изведеніи Св. Духа; и я полагаю, что доводъ неопровержимъ. Но онъ пред-

ставится еще несравенно яснѣе, когда мы аргументацію автора обратимъ противъ него самаго.

Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ по его желанію, что въ приведенной формулѣ Дамаскинъ дѣйствительно имѣлъ будто въ виду исключительно только исхожденіе Св. Духа отъ Отца. Я утверждаю, — вопреки тому, что утверждаетъ авторъ, — что именно въ этомъ то случаѣ, и только въ этомъ, рождалась для Дамаскина необходимая обязанность уяснить всѣ подробности такого важнаго догматическаго пункта. — Почему же? По причинѣ весьма простой и неопровержимой.

Не упоминая уже о томъ, что 400 лѣтъ ранѣе Дамаскина еретики Аріане, Македоніане и Евноміане, по свидѣтельству Св. Аѳанасія (посл. къ Серап. No. 15) и Василія Великаго (кн. III. No. 1), укоряли Вселенскую Церковъ за ея вѣру въ исхожденіе Духа и отъ Сына, возражая: „что если бы Духъ былъ Сына, то Отецъ былъ бы дѣдомъ Духа“. — *Εἰ δὲ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα, οὐκοῦν πάππος ἐστὶν ὁ πατὴρ τοῦ πνεύματος*, и слѣдовательно несомнѣнно, — хотя конечно и невольно, — свидѣтельствовали объ истинномъ смыслѣ православнаго ученія о исхожденіи Св. Духа, не упоминая уже о томъ говорю я, достаточно будетъ для моей цѣли указать здѣсь на одинъ только фактъ; на тотъ именно, что еще болѣе двухъ сотъ лѣтъ до Дамаскина вся западная часть Вселенской Церкви, продолжая пребывать въ совершеннѣйшемъ общеніи и единствѣ вѣры съ восточною, не только гласно исповѣдывала филіоквистическое ученіе, но торжественно занесла его въ видѣ пояснительной частицы, точнѣе выражающей отрицаемую еретиками прародительскую вѣру въ самый контекстъ символа.

При такомъ положеніи вопроса спрашивается: что составляло въ глазахъ здраваго смысла прямую, неизбѣжную, раціональную обязанность — не говорю уже для такой выдающейся личности какъ Дамаскинъ, — но даже вообще для всякаго простаго преподавателя богословія, отвергающаго помянутое ученіе? Безъ малѣйшаго сомнѣнія непререкаемая обязанность его въ такомъ случаѣ была бы, во первыхъ, ни подъ какимъ видомъ не употреблять выраженій, дѣйствительно обращавшихся въ настоящемъ предположеніи въ сущую двусмысленность; а во вторыхъ, разъ употребивъ ихъ, онъ тѣмъ еще строже былъ бы обязанъ въ многочисленныхъ своихъ сочиненіяхъ подробно и пространно разъяснить — какъ сознаетъ самъ авторъ — истинный смыслъ такого важнаго пункта догматическаго ученія. Такъ поступали до Дамаскина, не только въ вопросахъ, относящихся къ сущности православія, но даже къ простымъ современнымъ разногласіямъ, всѣ

безъ исключенія церковные отцы; такъ поступали и всѣ послѣдующіе; такъ очевидно долженъ былъ поступить и онъ самъ, если бы выраженіемъ „чрезъ Сына" онъ могъ имѣть въ виду отвергнуть принятое церковью или по крайней мѣрѣ безпрепятственно допущенное ею филіоквистическое ученіе.

И такъ сама логическая очевидность опровергаетъ объясненіе автора, и напротивъ по неволѣ приводитъ къ тому заключенію, что предлогъ „*διά*" — обязательно долженъ быть принятъ въ отвергаемомъ имъ смыслѣ.

Я всегда съ снисходительнымъ сочувствіемъ относился къ увлеченіямъ молодаго ума. Тѣмъ не менѣе долженъ сознаться, я съ изумленіемъ убѣдился изъ тщательной провѣрки авторскаго труда, что кромѣ изложеннаго, и какъ мы видѣли не только несостоятельнаго, но даже чисто противорѣчиваго довода, молодой контроверсистъ не былъ въ состояніи найти какое либо другое возраженіе противъ единогласно принятаго смысла предлога „*διά*" — въ Дамаскинской формулѣ. Послѣ этого предоставляю всякому рѣшить по совѣсти: возможно ли научной критикѣ серіозно относиться къ заключеніямъ, выведеннымъ изъ такихъ сбивчивыхъ, или вѣрнѣе даже, изъ такихъ призрачныхъ посылокъ?!.....

Впрочемъ мы разсматривали до сихъ поръ Дамаскинскую формулу безъ всякаго соотношенія къ подобнымъ формуламъ, встрѣчаемымъ въ сочиненіяхъ прочихъ св. отцовъ предшествовавшихъ Дамаскину; и если даже при такой постановкѣ толкованіе автора не выдерживаетъ критики, оно окончательно рушится, если будетъ принято во вниманіе то значеніе, которое всѣ предшественники Дамаскина придавали предлогу „*διά*" — относительно исхожденія Духа чрезъ Сына. Отвѣчая автору мы ниже подробнѣе вникнемъ въ частности патристическихъ свидѣтельствъ. Здѣсь отнесемся сперва къ вопросу съ болѣе общей точки зрѣнія.

Признанное православіе отеческаго ученія выводится изъ тождественнаго пониманія употребляемыхъ св. отцами выраженій, при разъясненіи основныхъ догматовъ Христіанства. Понятно, что если бы при употребленіи одного и того же слова св. отцы могли придавать такому слову не только различныя, но даже противорѣчивыя значенія, необходимо признать, что въ такомъ случаѣ между этими значеніями только одно могло бы быть православнымъ, а что прочія должны бы признаваться несогласными съ истиннымъ ученіемъ церкви. Заключеніе это имѣетъ особенный вѣсъ относительно позднѣйшихъ учителей какъ Дамаскинъ, для которыхъ смыслъ употребляемыхъ терминовъ строго обусловливался богословскимъ языкомъ глубоко почитаемыхъ, великихъ пред-

мѣстниковъ. Слѣдовательно необходимо допустить одно изъ двухъ: или Дамаскинъ, употребляя формулы уже до него обычныя прочимъ св. отцамъ Вселенской Церкви, какъ восточной такъ и западной, понималъ ихъ какъ и они ихъ понимали, — и въ этомъ сознается самъ авторъ, — или же онъ преступно уклонялся отъ всеобщей православной догматики, чрезъ вводимое въ ней новчество, несогласное со смысломъ признаннаго церковью святоотческаго ученія. Такъ какъ съ послѣднею посылкою никто, конечно, не согласится, остается по неволѣ признать первую единственно справедливою.

Но если такъ, то какое же останется убѣжище для оправданія произвольнаго толкованія тѣмъ глоссаторамъ, которые въ Дамаскинской формулѣ „*δι' Υἱοῦ*“ — отрицаютъ прямой смыслъ исхожденія Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына? Рѣшительно никакого; ибо согласіе святыхъ отцовъ какъ восточныхъ, такъ и западныхъ, относительно этого именно смысла образуетъ неотразимую по истинѣ громаду свидѣтельствъ.

Обратимся сначала къ отеческимъ свидѣтельствамъ восточной церкви, и приведемъ ихъ чисто документально, т. е. безъ всякихъ комментарій:

Св. Аѳанасій учитъ (de trinit. No. 19): „Сынъ есть источникъ Св. Духа“; далѣе: Сынъ даетъ Духу, и все что Духъ имѣетъ Онъ имѣетъ отъ Слова“ (contr. Ar. Orat. III. No. 25): — *Αὐτὸς γὰρ (υἱὸς) τῷ πνεύματι δίδωσι, καὶ ὅσα ἔχει τὸ πνεῦμα, ταῦτα παρὰ τοῦ λόγου ἔχει.* — Еще далѣе: „Какое отношеніе свойственности „открыли мы у Сына къ Отцу тоже найдемъ мы и у Духа къ „Сыну“. — (III. Epist. ad Serap. No. I. Patr. t. 26. col. 625): *Οἵαν ἔγνωμεν ἰδιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, ταύτην ἔχειν τὸ Πνεῦμα πρὸς τὸν Υἱὸν εὑρήσομεν*). Еще далѣе: „Какъ сынъ говоритъ: вся „елика иматъ Отецъ моя суть, такъ мы найдемъ все это существующимъ чрезъ Сына и въ Духѣ“. — (ibid. col. 125): *Ὥσπερ ὁ Υἱὸς λέγει· πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμά ἐστιν, οὕτως ταῦτα πάντα διὰ τοῦ Υἱοῦ εὑρήσομεν, οὕτω καὶ ἐν τῷ Πνεύματι.* — Наконецъ еще далѣе: „Такъ какъ единъ Сынъ и живое Слово, то необходимо, „чтобы едина была и совершенная, полная, освящающая и про- „свѣщающая дѣятельность Его (Св. Духъ)“. — (I. Epist. ad Serap. No. 20. Patr. t. 26. col. 580): *Ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ Υἱοῦ, τοῦ ζῶντος λόγου, μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἁγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζῶσαν ἐνέργειαν αὐτοῦ.* — А Св. Василій, повторяя тоже выраженіе, еще присовокупляетъ, „что Духъ есть глаголъ Сына, „какъ Сынъ есть глаголъ Отца“ — (adv. Eunom. lib. V. Patr. gr. t. 29. col. 732). — Тотъ-же Василій Великій надписываетъ

туже самую главу въ той-же 5ой книгѣ: „о томъ, что какъ Сынъ „относится къ Отцу, такъ и Духъ относится къ Сыну" (ibid. loc. cit.): *Ὅτι ὡς Υἱὸς πρὸς Πατέρα ἔχει, οὕτω Πνεῦμα πρὸς Υἱόν.* — Далѣе на вопросъ, почему и Духъ не Сынъ Сыну, Василій Великій отвѣчаетъ: „Не потому, что Духъ отъ Бога не чрезъ Сына"; — и пр. (Patr. t. 29. loc. cit.): *Οὐ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ .... κτλ.* — Далѣе Св. Василій учитъ: „Ибо и именуется Духомъ „Христа .... и яко Утѣшитель въ себѣ Самомъ благость Утѣши„теля отъ Кого посланъ изображаетъ, и въ собственномъ досто„инствѣ являетъ величіе Того, отъ Кого исходитъ". — (de Spir. S. c. XVIII. No. 46): *Ἀλλὰ καὶ πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται ... καὶ ὡς Παράκλητος δὲ ἐν ἑαυτῷ χαρακτηρίζει τοῦ ἀποστείλαντος αὐτὸν παράκλητον τὴν ἀγαθότητα· καὶ ἐν τῷ ἑαυτοῦ ἀξιώματι, τὴν μεγαλωσύνην ἐμφαίνει τὴν τοῦ ὅθεν προῆλθεν.* — Іоаннъ Златоустый, сравнивая Св. Духа съ ключемъ воды, исходящей изъ источника, который есть Отецъ, учитъ: „и потому также и отъ Отца исходитъ". — (de Trinit. lib. VIII. c. 4. apud. Petav.): *διὰ τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται.* — Св. Епифаній учитъ: „Вѣруемъ во „Христа отъ Отца яко Богъ отъ Бога исходящаго; и въ Духа „Св. отъ Христа, поелику отъ Обоихъ исходитъ; о чемъ свидѣ„тельствуетъ самъ Христосъ говоря: отъ Отца исходитъ и отъ „Моего пріиметъ" (in Ancor. No. 67): *εἰ δὲ Χριστὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς πιστεύεται Θεὸς ἐκ Θεοῦ, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ Χριστοῦ, ἢ παρὰ ἀμφοτέρων ὡς φησὶν ὁ Χριστὸς ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ οὗτος ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται.* — Дидимій Александрійскій, приводя божественная слова: „ибо не отъ Себе бо глаголати имать", въ Кн. о Духѣ Св. No. 34 и, представляя Самаго Христа говорящимъ — учитъ: „Ибо Онъ (Св. Духъ) не отъ Себя есть, но отъ Отца „и отъ Меня" — (in Bibl. Patr. t. VI. p. 226. — Gallandi). — Тарасій Патріахъ Константинопольскій въ догматической формулѣ вѣры, посланной отъ его имени ко всѣмъ Патріархамъ учитъ: вѣрую „и въ Духа Св. Господа и животворящаго, иже отъ Отца „чрезъ Сына исходящаго". — (Labb. t. VI. col. 681. et. seq. et. 841. et. seq.): — *Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον.* Св. Кириллъ Александрійскій, или вѣрнѣе самъ вселенскій Ефесскій соборъ, учитъ: „Св. „Духъ отъ Него (Христа) какъ отъ Бога и Отца изливается". — (Labb. t. II. col. 406. § 10): *καὶ προχεῖται παρ' αὐτοῦ, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός.* И далѣе „что Св. Духъ „собственный Христу, и отъ Сына есть и Ему существенно при„сущъ". (ibid. col. 823. decl. 9): *καὶ ἴδιον ἔχων τὸ ἐξ αὐτοῦ, καὶ οὐσιωδῶς ἐμπεφυκὸς αὐτὸ πνεῦμα ἅγιον.* Св. Григорій Назіанзенъ,

какъ мы уже видѣли формально учитъ, что „Единичность, подвигаясь сперва въ Двойственность, окончательно въ Троичности „завершается". Наконецъ Св. Григорій Нисскій, почти тѣми же выраженіями учитъ: „что единое существо Божества, единое Всеблагой воли движеніе отъ Отца начинается, въ Сынѣ продолжается и въ Духѣ довершается". — *ἀπὸ Πατρὸς παρορμᾶται, καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τελειοῦται*, — и далѣе еще пространнѣе что: „Исповѣдуя безразличіе естества, мы „не отрицаемъ отличія между причиною и произшедшимъ отъ „причины, понимая что этимъ только и отличается одно отъ другого (въ Божествѣ) и вѣруя, что одно есть причина, а другое „отъ причины. Въ томъ-же, что отъ причины мы представляемъ „въ себѣ другую разность; такъ какъ одно — прямо отъ перваго, а другое — чрезъ то, что прямо отъ перваго. Такимъ образомъ и единородность несомнѣнно остается при Сынѣ, „и Духу несомнѣнно принадлежитъ происхожденіе отъ Отца, ибо „посредничество Сына, и Сыну сохраняетъ единородность, и Духа „не удаляетъ естественно отъ отношенія къ Отцу". (ad. Ablab. S. Greg. Nysseni. Op. 1615. t. II. p. 459): *Τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου. Καὶ τοῦ ἐξ αἰτίου ὄντος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν· τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου· τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσίτητος καὶ αὐτὸ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης.*

Сотни подобныхъ свидѣтельствъ могъ бы я еще извлечь изъ другихъ отцовъ, какъ напр. изъ древнѣйшаго автора Гомиліи о Воплощеніи въ сочиненіяхъ Іоанна Златоустаго, изъ Анастасія Синаита, Симіона Метафраста и пр. но полагаю, что для здраваго смысла слишкомъ достаточно и приведенныхъ.

Я оговорилъ выше, что привожу всѣ эти святоотческія свидѣтельства безъ всякихъ поясненій и комментаріевъ, такъ какъ полагаю, что ихъ наглядность и очевидность смысла не нуждаются въ помощи какой либо болѣе или менѣе искусной діалектики.

Авторъ нашъ другого мнѣнія, и возражая на нѣкоторыя изъ нихъ, говорю на нѣкоторыя, потому что о самыхъ неопровержимыхъ онъ предпочтительно умалчиваетъ, — онъ съ похвальнымъ усердіемъ профессіоннаго толмача силится доказать, что смыслъ ихъ можетъ имѣть въ виду не бытовыя а другія отношенія второй

и третьей Ипостасей Св. Троицы между собою. Мы ниже укажемъ насколько его толкованія удовлетворяютъ требованіямъ научной критики, или даже простой логики; но до тѣхъ поръ мы можемъ въ угожденіе автору сдѣлать ему уже съ почина значительную уступку.

Приведенныя свидѣтельства не представляются ему вполнѣ убѣдительными. Онъ находитъ, что еще можно еквивокировать относительно смысла греческихъ выраженій: источникъ, исходить, получать, брать, отъ, чрезъ, изъ, и т. д. Допустимъ что онъ правъ.

Но въ такомъ случаѣ изъ какого же несомнѣннаго источника добьемся мы наконецъ истиннаго смысла симилярныхъ изреченій, встрѣчаемыхъ въ безчисленномъ количествѣ въ сочиненіяхъ св. отцовъ? Вѣдь когда дѣло идетъ о существенныхъ началахъ Христіанской вѣры было бы нѣсколько странно воздвигать догматы на основаніи лингвистическихъ толкованій какого бы ни было филолога, хотя бы и весьма даровитаго, какъ нашъ молодой авторъ. Слѣдовательно необходимо еще разъ признать въ подобныхъ случаяхъ строгую гармонію въ совокупности святоотческаго ученія, какъ единственно-непогрѣшимый критеріумъ вѣрности и истины искомаго смысла. Самъ авторъ руководствуется этимъ научнымъ принципомъ, когда онъ силится засвидѣтельствовать вѣрность своего Дамаскинскаго комментарія мнимымъ его согласіемъ съ ученіемъ прочихъ Св. Отцовъ.

Но отчего же въ такомъ случаѣ останавливаться на полпути? Отчего, провѣривъ сомнительныя, на его взглядъ, мѣста Дамаскинской догматики посредствомъ согласія ихъ съ подходящими мѣстами изъ другихъ Св. Отцовъ восточной церкви, — отчего же повторяю не провѣрить въ свою очередь и эти самыя мѣста, если они дѣйствовительно представляютъ какую либо двусмысленность, съ симилярными выраженіями изъ прочихъ Св. Отцовъ западной церкви, въ особенности когда, къ счастью, выраженія эти исключаютъ уже всякую даже возможность сомнѣнія или двусмысленности? Вѣдь до девятаго вѣка не существовало въ религіозномъ вселенствѣ ни западной церкви, ни восточной — въ смыслѣ доктринальномъ, а все православное Христіанство держалось исключительно единаго догматическаго свода ученій, выработавшагося изъ единогласнаго изложенія и пониманія основныхъ правилъ вѣры святыми учителями церкви, безразлично какъ восточными такъ и западными. Слѣдовательно, если бы автору заблагоразсудилось освѣтить свои собственныя догадки и толкованія несомнѣнностью такого непререкаемаго экзегетическаго

критеріума, онъ съ одной стороны избавилъ бы себя отъ безполезнаго надрыва своей діалектической способности, а съ другой — вынужденно былъ бы доведенъ до результатовъ прочныхъ, основательныхъ и такъ сказать осязаемыхъ.

Дѣйствительно, вотъ какъ приведенныя выше показанія восточныхъ отцовъ подтверждаются и объясняются свидѣтельствами западныхъ.

Уже въ IV. вѣкѣ Св. Гиларій, знаменитый Епископъ Пуатіейскій формально учитъ, что „Св. Духъ отъ Отца и Сына яко отъ производителей" — ex Patre et Filio auctoribus (de Trinit. lib. II. № 4). Далѣе, приводя извѣстный евангельскій текстъ, Гиларій заключаетъ: „слѣдовательно отъ Сына пріемлетъ Св. Духъ — отъ Сына посланный, и отъ Отца исходитъ" — a Filio igitur Spiritus accipit qui ab eo mittitur, et a Patre procedit (ibid. lib. VIII. § 20) и немедленно присовокупляетъ, что принимать отъ Сына, или исходить отъ Него совершенно тождественно. Не менѣе ясно учитъ и Св. Амвросій: „Духъ Св. послику исходитъ отъ Отца и Сына не отдѣляется отъ Отца, не отдѣляется и отъ Сына" — Spiritus quoque Sanctus cum procedit a Patre et Filio non separatur a Patre, non separatur a Filio (lib. I. de Spir. S[to] cap. 11. № 120). Марій Викторинъ учитъ: „Отъ Сына Духъ Св. яко отъ Бога Сынъ и отъ Отца Св. Духъ" — ex Filio Spiritus S. sicut ex Deo Filius, et Spiritus S. ex Patre (adv. Arium lib. I). — Св. Августинъ, свѣтило своего вѣка учитъ: „Духъ Св. по указанію Св. Писанія не Отца одного есть, ниже Сына одного, но обоихъ" — Spiritus Sanct. secundum Scripturas nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum (de Trinit. lib. XV. cap. № 27) и далѣе тамъ-же № 29: „Отъ Отца исходитъ преимущественно Св. Духъ . . . . . а потому „прибавилъ я преимущественно, ибо открыто, что Св. Духъ исходитъ также и отъ Сына" — de quo (Patre) procedit principaliter Spiritus S . . . . ideo autem addidi principaliter, quia et de Filio Spiritus S. procedere reperitur. Св. Левъ В. учитъ: „Не другой, „кто рождаетъ, не другой, кто рожденъ, не другой, кто отъ „обоихъ исходитъ" — nec alius est qui genuit, alius qui genitus est, alius qui de utroque processit (epist. ad Turrib. cap. I). Тождественное ученіе буквально преподаютъ Геннадій (de eccles. dogm. cap. I), Фульгенцій (de fide cap. 11. № 52), авторъ Аѳанасіанскаго символа (Le Quien, dissert. Damasc. № 17), Св. Григорій Вел. (Homil. XXVI. in evang. № 2).

Такимъ образомъ взаимною провѣркою святоотческихъ свидѣтельствъ востока и запада со всею возможною очевидностью и наглядностью высказывается величественное единогласіе всей

Вселенской Церкви относительно истиннаго и единственно православнаго смысла ученія о исхожденіи Святаго Духа, съ первыхъ же дней Христіанства. Говорю съ первыхъ, потому что мы ниже приведемъ свидѣтельство глубокомысленнѣйшаго учителя II. и III. вѣковъ, знаменитаго Тертулліана уже формально, признающаго также исхожденіе Св. Духа и отъ Сына.

Хотя съ высоты такого принципіальнаго довода, проницающаго такъ сказать сущность вопроса насквозь, какъ будто совѣстно обращаться къ доказательствамъ, неимѣющимъ столь обширнаго значенія, не могу однако пропустить безъ вниманія слѣдующее обстоятельство.

Если у Дамаскина частица „διὰ" дѣйствительно не имѣетъ смысла причинности, выражаемаго нашимъ предлогомъ чрезъ, какимъ-же образомъ объяснить тотъ фактъ, что во всѣхъ безъ исключенія научныхъ переводахъ Дамаскина: латинскихъ, нѣмецкихъ, итальянскихъ, французскихъ, англійскихъ и пр., греческое „διὰ" — всегда переводилось словомъ чрезъ, т. е. соотвѣтствующимъ ему на всѣхъ тѣхъ языкахъ выраженіемъ — и только имъ? Какъ объяснить, что даже всѣ русскіе переводчики постоянно придерживались того же слова чрезъ при переводѣ Дамаскинской формулы? Какъ объяснить, наконецъ, что самъ авторъ, утверждающій, что „δι' Υἱοῦ" — по гречески не значитъ чрезъ Сына, а въ Сынѣ, или вмѣстѣ съ Сыномъ, однако самъ переводитъ эту формулу именно словами чрезъ Сына? Вѣдь въ безразсудномъ только переводѣ передается не смыслъ а матеріальное слово подлинника. Развѣ авторъ согласился бы перевести:

„Er stach ihn durch und durch",

словами: „онъ пронзилъ его чрезъ и чрезъ?" Развѣ онъ не предпочелъ бы выразиться такъ: „Онъ пронзилъ его насквозь?" Слѣдовательно, необходимо признать, что если у Дамаскина и у всѣхъ прочихъ отцовъ церкви предлогъ „διὰ" — не имѣлъ бы прямаго смысла предлога чрезъ, никто бы не рѣшился, — а въ особенности авторъ, — перевести этимъ невѣрнымъ выраженіемъ греческое слово.

Наконецъ, принималъ ли во вниманіе авторъ то неловкое положеніе, въ которое онъ ставитъ своимъ толкованіемъ собственную свою церковь? Большинство первоклассныхъ представителей русской церкви, присяжныхъ, такъ сказать, экспертовъ патристической догматики, постоянно учило, что эти формулы чрезъ Сына всегда означаютъ содѣйствіе Сына во временномъ исхожденіи Св. Духа. Авторъ напротивъ доказываетъ въ свою очередь, что помянутыя формулы положительно относятся не къ времен-

ному исхожденію Св. Духа, а къ предвѣчному, ипостасному исхожденію Его, но за то, что онѣ исключаютъ всякое содѣйствіе Сына въ этомъ актѣ. Трудно вообразить болѣе рѣзкаго, сугубаго, абсолютнаго противорѣчія и въ смыслѣ и въ самыхъ словахъ. Оно невольно изумляетъ всякаго безпристрастнаго изслѣдователя истины, и естественно наводитъ его на мысль, что обоюдно и двояко противорѣчивыя посылки не могутъ содержать въ себѣ — ни та, ни другая — полной, всецѣлой истины; что истина эта, въ согласіи съ указаніями народной мудрости, должна по всей вѣроятности заключаться въ нѣчто среднемъ; и что слѣдовательно, принимая изъ втораго предположенія: что св. отцы положительно имѣютъ здѣсь въ виду вѣчное, ипостасное исхожденіе Св. Духа, а изъ перваго, что они признаютъ въ немъ несомнѣнное содѣйствіе Сына, изслѣдователь подойдетъ безъ сомнѣнія весьма близко къ истинѣ. Эта догадка обратится затѣмъ въ полное убѣжденіе, когда изслѣдователь удостовѣрится, что это самое заключеніе, до котораго онъ былъ доведенъ указаніями здраваго смысла, признается за догматъ вѣры не только Вселенскою Церковью, но и всѣми прочими отдѣлившимися отъ нея Христіанскими общинами — за исключеніемъ однѣхъ только Фотійскихъ.

Такимъ образомъ необходимо признать, что единственное возраженіе автора противъ прямаго, общепринятаго смысла Дамаскинской формулы, не только во всѣхъ отношеніяхъ несостоятельно, но что на оборотъ оно тѣмъ яснѣе изобличаетъ подлинную мысль св. отца, несомнѣнно утверждающаго въ согласіи со всѣми прочими учителями восточной церкви, посредствомъ предлога чрезъ активную дѣятельность Сына въ предвѣчномъ исхожденіи Св. Духа.

Но не довольствуясь отрицаніемъ перваго пониманія „*διὰ*“, авторъ старается затѣмъ оправдать второе пониманіе, которое онъ переводитъ выраженіями: „вмѣстѣ, совмѣстно“, — т. е. въ смыслѣ обозначенія пространства и времени. Въ разсматриваемой формулѣ говоритъ онъ: „Сынъ рождаемый Отцомъ представляется нѣкоторою средою по отношенію къ исходящему „Духу, понимать ли эту среду въ смыслѣ времени или пространства. Отсюда слова: Отецъ — чрезъ Слово изводитель „Духа, — означаютъ, что Отецъ изводитъ Духа тогда же когда „рождаетъ Сына, т. е. не раньше и не позднѣе рожденія Сына, а при „самомъ рожденіи Сына. Вмѣстѣ съ тѣмъ Отецъ изводитъ Духа „такъ, что Духъ при самомъ исхожденіи пребываетъ въ рождающемся Сынѣ, а не внѣ его и какъ бы рядомъ, т. е. что изводимый

„Отцомъ Духъ имманентенъ рождающемуся Сыну“ (стр. 45—46). Затѣмъ молодой филологъ утверждаетъ, что это толкованіе Дамаскинской формулы онъ основываетъ на параллельныхъ мѣстахъ въ твореніяхъ св. отца, на контекстѣ разсматриваемаго мѣста и на согласіи предложеннаго изъясненія съ общимъ воззрѣніемъ Дамаскина на отношенія между Сыномъ и Св. Духомъ.

Я ниже подробно разберу основательность авторскаго толкованія Дамаскинскаго текста; но предварительно желалъ бы высказать нѣсколько мыслей по поводу общаго смысла приведенной цитаты.

Во первыхъ, если авторъ по филологическимъ своимъ убѣжденіямъ не иначе можетъ понимать употребленный предлогъ „*διά*“ — какъ въ смыслѣ среды пространства или времени, въ которомъ дѣйствіе изведенія совершается, спрошу его еще разъ: на какомъ основаніи позволяетъ онъ себѣ переводить этотъ предлогъ словомъ чрезъ? Неужели онъ не чувствуетъ, насколько робость, изобличенная этою матеріальною уступкою невольно подрываетъ вѣру въ дѣйствительность его убѣжденія? Неужели онъ не чувствуетъ что: *noblesse oblige*, а научное убѣжденіе подавно? И напрасно польстился бы онъ надеждою оправдаться тѣмъ, что онъ ясно и настоятельно оговорилъ истинный на его взглядъ смыслъ употребленнаго имъ невѣрнаго выраженія. Чѣмъ онъ увѣреннѣе въ неточности принятаго доселѣ перевода, тѣмъ строже представлялась ему обязанность уклониться отъ постояннаго повторенія той же вопіющей двусмысленности. Вѣдь если греческая частица „*διά*“ — въ настоящемъ случаѣ положительно отрицаетъ, по мнѣнію автора, смыслъ содѣйствія, нераціонально было-бы переводить её русскою частицею „чрезъ“, утверждающею напротивъ именно это содѣйствіе, и преимущественно когда рѣчь идетъ о существѣ не вещественномъ а безконечно-духовномъ. Возвращаясь къ приведенному уже выше примѣру, повторю, что не отыщется же переводчикъ, который съ одной стороны согласился бы оговорить, что по нѣмецки „durch“ въ извѣстныхъ случаяхъ означаетъ „насквозь“, а съ другой тѣмъ не менѣе рѣшился бы передать фразу поэта въ такой формѣ: „онъ пронзилъ его чрезъ и чрезъ“. — Слѣдовательно если авторъ желаетъ, чтобы труду его присвоено было какое либо серіозное научное значеніе, для него совершенно обязательно самому примѣнить свое толкованіе на практикѣ, и не иначе переводить Дамаскинскую формулу какъ по указанному имъ самимъ смыслу, т. е. что не чрезъ Сына, а въ средѣ Сына Св. Духъ отъ Отца исходитъ. Онъ тогда изъ соб-

ственнаго опыта, и весьма скоро узналъ бы, вопреки лексикографическому авторитету неповиннаго Коссовича, насколько такой переводъ удостоится одобренія ученѣйшихъ эллинистовъ въ Европѣ, если бы только ему суждено было, — чего я искренно желаю, — обратить на себя ихъ вниманіе.

Но, во вторыхъ, еще болѣе выдающійся недостатокъ поражаетъ меня въ приведенной авторской цитатѣ. Недостатокъ этотъ такого рода, что онъ по существу, слѣдовательно *a priori* разрушаетъ всю аргументацію автора, и потому уже заранѣе само собою опровергаетъ всѣ будущіе его доводы, — какъ принятый фальшивый принципъ, напр. $2 \times 2 = 5$ заранѣе даетъ намъ право отвергать всякое основанное на немъ вычисленіе.

Для оправданія предлагаемаго имъ смысла греческаго предлога „*διὰ*“ — авторъ принужденъ предположить будто Дамаскинъ учитъ, что Отецъ изводитъ Духа чрезъ Сына, т. е. въ Сынѣ какъ въ нѣкоторой средѣ пространства или времени. Предполагать въ Безконечномъ, въ Безпредѣльномъ, — не говорю уже настоящую среду пространства или времени, но нѣчто имѣющее хотя бы и отдаленнѣйшее отношеніе съ этою существенною формою всякаго конечнаго, ограниченнаго, вещественнаго бытія, это метафизическая погрѣшность такого громаднаго размѣра, что для каждаго онтолога заявить о ней значитъ опровергнуть её до основанія. Молодой филологъ безъ сомнѣнія самъ того же мнѣнія, ибо онъ вмѣняетъ себѣ въ обязанность упомянуть въ выноскѣ, что: „само собою понятно, что формы времени и пространства, „отъ которыхъ мы не можемъ отрѣшиться и въ моментъ пред„ставленія Божественныхъ отношеній, не соотвѣтствуютъ дѣйст„вительности, что онѣ въ данномъ случаѣ суть неточныя, чело„вѣкообразныя представленія“. — Но къ искреннему сожалѣнію не могу скрыть, что выноска эта ничто иное какъ новое проявленіе поразительной сбивчивости въ метафизическихъ понятіяхъ автора, и она тѣмъ успѣшнѣе послужитъ мнѣ, — въ соотношеніи съ разбираемымъ мѣстомъ его сочиненія, — явнымъ доказательствомъ несостоятельности его толкованія.

Попрошу Васъ не отказать мнѣ въ нѣкоторой доли вниманія, такъ какъ мы коснемся здѣсь отвлеченностей, состоящихъ между собою въ такой послѣдовательной связи, что потерять изъ вида одно звѣно, значило-бы нарушить смыслъ и значеніе окончательнаго заключенія.

Мы уже выше упомянули о радикальномъ метафизическомъ отличіи, существующемъ между выраженіями: представлять себѣ

и мыслить, которыя авторъ постоянно смѣшиваетъ между собою. Допуская по его желанію, что мы не можемъ отрѣшиться отъ формъ конечныхъ въ моментъ представленія даже безконечныхъ отношеній, никакъ нельзя допустить безъ нелѣпости, что мы не только не можемъ, но прямо не должны даже отрѣшиться отъ нихъ, когда мыслимъ о безконечномъ. Ибо иначе, какъ уже было замѣчено, мы существенно были-бы лишены самой идеи безконечнаго, и для нашего ума мысль о безконечномъ равнялась бы абсолютному нулю. По этому несравненно вѣрнѣе представляется напротивъ извѣстный онтологическій постулатъ: что, на оборотъ, посредствомъ только идеи безконечнаго, т. е. абсолютнаго бытія (*τοῦ esse simpliciter*) познаемъ мы конечное, т. е. бытіе ограниченное, или контингентное; въ томъ смыслѣ, что всякое познаніе конечнаго неизбѣжно предполагаетъ имплицитное или выраженное сознаніе безконечнаго или абсолютнаго; точно такъ какъ понятіе о нѣчто свѣтломъ неизбѣжно содержитъ въ себѣ понятіе о свѣтѣ абсолютномъ.

Такимъ образомъ понятіе обусловливается для человѣческаго разума двоякою формою: по существу, или по образной аналогіи. Когда мы познаемъ въ математикѣ существенное свойство двухъ параллельныхъ линій, т. е. безконечная невозможность ихъ обоюдной встрѣчи, образное представленіе этой безконечности намъ совершенно недоступно; но на оборотъ разумъ нашъ вполнѣ и совершенно постигаетъ логическую справедливость означеннаго свойства, непререкаемо выведенную изъ существа самой параллельности. Точно также когда мы созерцаемъ Существо Безконечное, представленія наши обусловливаются тѣми неточностями образныхъ формъ, отъ которыхъ мы не способны вполнѣ отрѣшиться. Отсюда происходятъ всѣ тѣ обороты рѣчи и фигуральныя приспособленія, которыми преисполнены и Св. Писаніе, и святоотческая литература. Но совершенно обратное явленіе представляютъ намъ умозрительныя заключенія, выводимыя нашимъ разумомъ изъ аналитическаго изслѣдованія Безконечнаго, и въ особенности метафизическія опредѣленія его свойствъ. Здѣсь уже не можетъ быть мѣста для противорѣчивыхъ сочетаній мыслей, и единственно допускаемая неточность можетъ быть только та, которая вынужденно происходитъ изъ естественной ограниченности и несовершенства человѣческаго слова.

Такимъ образомъ въ разсматриваемой Дамаскинской формулѣ св. отецъ чуждый всякой образности по сознанію самаго автора, троекратнымъ повтореніемъ опредѣляетъ и выясняетъ процессъ предвѣчнаго акта исхожденія Св. Духа отъ Отца при нѣкоторомъ

своеобразномъ[1]) отношеніи къ этому акту Сына. Допустить въ такомъ мѣстѣ не только намѣренную неточность, но намѣренное прямое противорѣчіе — невозможно, и было-бы въ высшей степени неумѣстно въ отношеніи къ такой личности какъ Дамаскинъ. Между тѣмъ утверждать, что св. отецъ допускаетъ въ исхожденіи Духа какую то среду, въ которой изведеніе осуществляется, и что эта генезическая среда будто бы именно Сынъ, уже одно это есть — прямое и вопіющее противорѣчіе въ словахъ.

Дѣйствительно, по естественному смыслу и даже по опредѣленію всѣхъ лексикографовъ среда — есть нѣчто окружающее, вмѣщающее или сопроникающее вещество.

Слѣдовательно съ понятіемъ о средѣ существенно связывается и понятіе о матеріальности, которая въ свою очередь также существенно отрицается разумомъ въ Божествѣ.

Но авторъ именно, въ избѣжаніе этого неопровержимаго возраженія, спѣшитъ предупредить насъ, что среда эта не можетъ быть средою матеріальною, такъ какъ Дамаскинъ имѣетъ здѣсь въ виду только среду въ смыслѣ пространства и времени. Но такъ какъ пространство и время не менѣе существенно противорѣчатъ Божеству, какъ и сама матеріальность, молодой контроверсистъ полагаетъ, что ему удастся отразить возраженіе приведенною оговоркою, т. е. что Дамаскинское выраженіе по своей неточности и человѣкообразности не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Но, во первыхъ, этимъ признаніемъ авторъ осуждаетъ окончательно свое собственное толкованіе, ибо едва ли при разборѣ древняго классическаго текста кому либо представится раціональнымъ предлагать новое неточное толкованіе, не соотвѣтствующее дѣйствительности, въ замѣнъ общепринятаго точнаго и дѣйствительности соотвѣтствующаго. А во вторыхъ, въ приведенной выноскѣ встрѣчается кромѣ того основная невѣрность, вытекающая изъ очевиднаго недостатка ясности въ мысли, или по крайней мѣрѣ въ выраженіи мысли.

Дѣйствительно, мы объяснили выше двоякую форму познанія предметовъ вещественныхъ или духовныхъ, — по существу или по аналогіи. Когда говорится о неточностяхъ въ образныхъ формулахъ встрѣчаемыхъ въ отеческой литературѣ, выраженіе въ строгомъ смыслѣ невѣрно. Ибо всякое сравненіе по существу своему неточно, иначе оно было-бы уже не сравненіе, а тождесловіе: *comparaison n'est pas raison.* Слѣдовательно, неточность

[1]) Говорю „своеобразномъ“ только относительно самосущности Отца, которою не обладаетъ Сынъ.

исключительно вмѣняема была-бы только тѣмъ, которые въ образности хотятъ найти точность опредѣленія. Но на оборотъ неточность не можетъ быть допускаема тамъ, гдѣ нѣтъ слѣда образности, и гдѣ рѣчь идетъ о чисто аналитическомъ разборѣ предмета, и даже о его строгомъ опредѣленіи.

Въ разбираемомъ же мѣстѣ Дамаскинъ, по сознанію самаго автора, догматически анализируетъ и опредѣляетъ процессъ изведенія Духа въ отношеніи этого предвѣчнаго акта къ Отцу и къ Сыну. Допускать въ такомъ изложеніи намѣренную неточность, которая, не существуя матеріально въ текстѣ, насильственно вводится въ него предлагаемымъ толкованіемъ, — уже было бы вопіющее уклоненіе отъ правилъ раціональной экзегетики. Но допускать не только неточность, а существенное, очевидное противорѣчіе въ словахъ и мысли, — было бы прямымъ несомнѣннымъ посягательствомъ на логику и разумъ. Между тѣмъ въ приведенномъ толкованіи автора — встрѣчается именно такого рода рѣзкое противорѣчіе. Онъ самъ принужденъ въ томъ сознаться, и по этому оговаривается въ выноскѣ. Но неосновательность оговорки сама собою обнаружится, если ближе вникнемъ въ ея смыслъ.

При ограниченности и несовершенствѣ нашего человѣческаго слова, мы дѣйствительно весьма часто принуждены обращаться къ оговоркамъ для поясненія употребляемыхъ нами по необходимости неточныхъ выраженій. Такимъ образомъ мы неоднократно встрѣчаемъ въ отеческихъ твореніяхъ, и даже въ позднѣйшихъ богословскихъ трактатахъ о Св. Троицѣ, оговорки относительно нѣкоторыхъ по необходимости употребляемыхъ выраженій, какъ напр.: прежде, послѣ, предшествующій, послѣдующій и пр. для обозначенія Ипостаснаго порядка въ Божествѣ. Оговорки же эти всегда указываютъ на то, что означенныя выраженія не могутъ имѣть въ виду какую либо подчиненность по времени, а исключительно только логическую, т. е. раціональную подчиненность по происхожденію. Понятно, что подобныя оговорки не только дозволительны, но даже существенно правильны, такъ какъ онѣ не включаютъ въ себѣ ни малѣйшаго противорѣчія, по той весьма простой причинѣ, что выраженія, къ которымъ онѣ относятся, дѣйствительно могутъ употребляться въ двоякомъ смыслѣ, изъ котораго оговоркою одинъ отрицается, а другой подтверждается.

Но въ разсматриваемомъ случаѣ дѣло совершенно иное. — Авторъ прямо утверждаетъ съ одной стороны, что Дамаскинъ въ

приведенной цитатѣ учитъ, будто Сынъ есть нѣкоторая среда по отношенію къ исходящему Духу „понимать ли эту среду въ смыслѣ времени или пространства“, — а съ другой, въ оговоркѣ, что формы времени и пространства неточныя представленія, несоотвѣтствующія дѣйствительности. Здѣсь абсолютное противорѣчіе и въ мысли и въ словахъ несомнѣнно и очевидно; ибо идея времени и пространства недоступна какой либо двусмысленности, къ которой могла бы относиться оговорка. Слѣдовательно, при соблюденіи самой строгой и точной подлинности въ передачѣ авторской мысли, обѣ приведенныя его фразы вынужденно сводятся къ слѣдующему оригинальному заключенію: „Дамаскинъ учитъ, что по отношенію къ изводимому Отцомъ Духу, „Сынъ есть нѣкоторая среда — въ смыслѣ неточнаго и несоотвѣтствующаго дѣйствительности пространства или времени?!...“ Болѣе осязательнаго противорѣчія едва ли возможно себѣ представить.

Такимъ образомъ изъ подробнаго и пространнаго анализа авторской теоріи относительно Дамаскинскаго ученія о исхожденіи Св. Духа чрезъ Сына, вынужденно и само собою вытекаетъ:

во первыхъ: что въ помянутыхъ формулахъ св. отца не возможно отвергать безъ явнаго противорѣчія въ словахъ и въ мысли общепринятый смыслъ причинности, въ которомъ употребленъ предлогъ „διὰ“;

во вторыхъ, что безъ такого же явнаго противорѣчія невозможно допускать предлагаемое авторомъ толкованіе будто предлогъ „διὰ“ — можетъ вводить въ означенныя формулы какой либо смыслъ среды пространства или времени;

и что слѣдовательно, въ третьихъ, свидѣтельство Дамаскина не отрицаетъ, а на оборотъ ясно подтверждаетъ Вселенское ученіе о випословности Сына въ изведеніи Св. Духа.

Всякому доступно, что доказанная принципіальная невѣрность какого либо предложенія не можетъ быть оправдана никакими дальнѣйшими доводами и поясненіями. Поэтому казалось бы безполезнымъ разбирать въ частности тѣ доказательства, которыми авторъ старается подтвердить свое толкованіе, и которыя онъ выводитъ изъ параллельныхъ мѣстъ въ твореніяхъ Дамаскина, изъ контекста разбираемаго мѣста, и изъ согласія предложеннаго авторомъ изъясненія съ общимъ воззрѣніемъ св. отца на отношенія между Сыномъ и Св. Духомъ. Вслѣдствіе такого взгляда, я бы могъ уклониться отъ отвѣта на дальнѣйшую аргументацію почтеннаго контроверсиста. Но уклоненіе это могло бы казаться

своего рода невниманіемъ къ его труду, — невниманіемъ весьма далекимъ отъ моей мысли. Поэтому охотно займусь разборомъ и этой части его изслѣдованія.

Вотъ какъ разсуждаетъ авторъ:

1°) Относительно параллельныхъ мѣстъ. Онъ приводитъ нѣсколько цитатъ изъ Дамаскина и выводитъ изъ нихъ слѣдующее заключеніе: „Въ приведенныхъ словахъ со всею ясностью „говорится, что и процессъ рожденія Сына, и процессъ исхожде„нія Духа совершаются вмѣстѣ, т. е. ни одинъ изъ нихъ не позд„нѣе другого; они совпадаютъ другъ съ другомъ“ (стр. 46).

Въ этихъ словахъ автора уже съ почина встрѣчается нѣкоторая неясность. Онъ комментируетъ слово „ἅμα“ — одновременно или вмѣстѣ, тремя выраженіями: „не позднѣе одинъ другого, не отдѣльно одинъ отъ другого и совподая другъ съ другомъ“. — Если тремя этими выраженіями авторъ имѣетъ въ виду совпаденіе въ смыслѣ отсутствія всякаго промежутка времени, мы совершенно согласны съ нимъ, что значеніе это ясно вытекаетъ изъ Дамаскинскаго текста, и въ такомъ случаѣ пропустимъ даже безъ возраженія слова: не отдѣльно одинъ отъ другого, хотя смыслъ ихъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть выведенъ изъ греческаго „ἅμα“. — Но если авторъ употребляетъ выраженіе „совпадаетъ“ въ смыслѣ сліянія процессовъ рожденія и исхожденія, онъ нетолько тяжко грѣшитъ противъ онтологіи, равно какъ противъ самаго православія, но ставитъ себя въ прямомъ противорѣчіи относительно самаго Дамаскина, который въ этомъ самомъ мѣстѣ ясно и формально учитъ: „что есть различіе между рожденіемъ и исхожденіемъ“. А такъ какъ сліяніе и различіе суть два концепта прямо противорѣчивые, слѣдовательно, гдѣ есть различіе, тамъ не можетъ быть сліянія. Такимъ образомъ, изъ уваженія къ мысли автора, мы должны предполагать, что онъ употребляетъ означенныя три выраженія исключительно въ смыслѣ одновременности или точнѣе совмѣстности, а не сліянія. Но въ такомъ случаѣ онъ совершенно невѣрно полагаетъ, что совмѣстность эта, или точнѣе совѣчность рожденія и исхожденія доказываетъ, будто неправы вселенскіе богословы, открывающіе въ Дамаскинской формулѣ „чрезъ сына“ — ясное выраженіе мысли о содѣйствіи Сына въ исхожденіи Св. Духа. Ошибка молодаго автора происходитъ отъ того, что какъ видно изъ его словъ смыслъ вселенскаго ученія ему невполнѣ ясенъ и понятенъ. Онъ полагаетъ, что неточныя выраженія „прежде и послѣ“ (хотя бы не по времени а только по порядку происхожденія), употребляемыя по не-

совершенству человѣческаго слова для изображенія ипостасныхъ отношеній Св. Троицы, нарушаютъ ихъ совѣчность, и слѣдовательно не согласуются съ утверждаемою Дамаскиномъ совѣчностью рожденія Сына и исхожденія Духа. Если бы молодой поборникъ русской догматики строже усвоилъ себѣ принципы здравой онтологіи, онъ убѣдился бы, что когда такія выраженія какъ прежде, послѣ, предшествующій, послѣдующій и т. п. принимаются исключительно въ смыслѣ зависимости по порядку, т. е. по бытію Божественныхъ, слѣдовательно безконечныхъ, совѣчныхъ Лицъ, то эта зависимость не можетъ на сколько бы ни было нарушать совѣчность ихъ рожденія и исхожденія. Онъ убѣдился бы, что если по его словамъ Вселенская церковь „вноситъ съ „необходимостью элементъ понятій прежде и послѣ въ отношенія между Сыномъ и Св. Духомъ, потому, что Сынъ, чтобы имѣть „возможность содѣйствовать исхожденію Св. Духа, долженъ про„изойти прежде Его“ (стр. 47), то совершенно тѣми же словами можно бы было доказать, что и Фотійскія церкви вносятъ съ необходимостью элементъ понятій прежде и послѣ въ отношенія между Отцомъ съ одной стороны, и Сыномъ и Св. Духомъ съ другой, потому что Отецъ чтобы имѣть возможность рождать Сына и изводить Духа долженъ произойти прежде Ихъ. Однако Фотійскія церкви никогда не исповѣдывали, что Отецъ по бытію прежде Сына и Св. Духа, или что Сынъ и Св. Духъ по бытію послѣ Отца, а напротивъ исповѣдуютъ, что всѣ три Божескія Ипостаси одинако и совершенно совѣчны между Собою. Слѣдовательно, изъ ученія своей собственной церкви авторъ можетъ убѣдиться, что онъ неосновательно воображаетъ, будто въ безконечныхъ, всевѣчныхъ Ипостасяхъ возможность изводить предполагаетъ въ изводящемъ необходимость произойти прежде изводимаго; напротивъ, изъ этого ученія вытекаетъ только обратное заключеніе.

Такимъ образомъ единственный доводъ выводимый авторомъ изъ параллельныхъ мѣстъ Дамаскина для оправданія своего толкованія, еще разъ прямо обращается противъ него.

2°) Относительно контекста разсматриваемаго мѣста авторъ разсуждаетъ такъ: „самый ходъ рѣчи въ разсматриваемомъ „нами мѣстѣ, говоритъ онъ, требовалъ отъ св. отца, чтобы онъ „сдѣлалъ въ этомъ мѣстѣ разъясненіе относительно самаго акта „исхожденія Св. Духа въ этомъ именно смыслѣ“ (стр. 49). Спрашивается: въ какомъ же смыслѣ? На этотъ вопросъ очевидно всякій отвѣтитъ: въ смыслѣ излагаемаго имъ ученія; иными словами, что св. отецъ еще яснѣе разовьетъ только-что выражен-

ную имъ мысль. Надо полагать, что и самъ авторъ такъ понимаетъ употребленныя имъ выраженія: „въ этомъ именно смыслѣ." — Но только въ томъ бѣда, что нельзя согласиться съ тѣмъ смысломъ, который онъ открываетъ въ словахъ Дамаскина. Говоря, что въ этомъ мѣстѣ необходимо ожидать отъ Дамаскина разъясненія относительно акта исхожденія Св. Духа, авторъ прибавляетъ: „т. е. чтобы св. отецъ указалъ на совмѣстность исхож-„денія съ рожденіемъ Сына". — Между тѣмъ именно этого то указанія и невозможно ожидать отъ такого глубокомысленнаго онтолога какъ Дамаскинъ. — Почему? — Потому, что онъ слишкомъ хорошо зналъ, что совмѣстность всѣхъ предвѣчныхъ актовъ въ Божествѣ есть элементарная, всѣмъ извѣстная и всѣмъ доступная истина, и что слѣдовательно пустою заботою было бы излишнее распространеніе относительно никѣмъ не отрицаемаго доктринальнаго факта. Говорю „никѣмъ" потому, что Македоніане, Духоборцы и пр. отрицали не совмѣстность или совѣчность исхожденія, а само исхожденіе, т. е. Ипостасное значеніе Св. Духа.

Впрочемъ, напрасно сталъ бы я доказывать очевидность, когда самъ Дамаскинъ, и въ этомъ самомъ мѣстѣ, благоразсудилъ отвѣтить за меня и формально выяснить смыслъ разбираемаго нами мѣста. Дѣйствительно, послѣ приведеннаго выраженія „чрезъ Сына", — немедленно слѣдующее у него разъясненіе этихъ словъ далеко не оправдываетъ предположенія автора. Здѣсь о безполезной совмѣстности не встрѣчается и слѣда, но въ замѣнъ ея превосходно излагается истинное значеніе исхожденія Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына.

Говоря объ Отцѣ, Дамаскинъ учитъ: „что Онъ родитель Слова, и чрезъ Слово Изводитель Духа", и немедленно присовокупляетъ: „у Отца нѣтъ инаго Слова, иной премудрости, силы, воли кромѣ Сына, который есть единая сила Отца". Затѣмъ, переходя къ Духу, св. отецъ изображаетъ: „Духъ же Святый „есть сила, проявляющая сокровенное въ Божествѣ отъ Отца „чрезъ Сына исходящая" (стр. 37). Допускать, что въ одной и той же фразѣ Дамаскинъ могъ учить съ одной стороны, что Сынъ есть единая сила Отца, что нѣтъ у Отца иной силы — кромѣ Сына, а съ другой —, что Духъ есть сила **только** отъ отца исходящая, значило бы ставить великаго учителя на уровнѣ извѣстнаго комическаго типа, утверждавшаго, что Страсбургская колокольня самое высокое зданіе въ мірѣ, но что впрочемъ Кёльнская — еще много выше ея.

Слѣдовательно, не возможно не признать безъ нелѣпости, что по пониманію Дамаскина единственная сила исключи-

тельно Отцу свойственная есть Сынъ, а что Св. Духъ есть сила не исключительно Отца, но отъ Него чрезъ Сына исходящая. Такимъ образомъ Св. Учитель, изобразивъ, что Отецъ изводитъ Св. Духа чрезъ Сына, подробно поясняетъ затѣмъ значеніе этой фразы, въ томъ смыслѣ, что Отецъ, рождая Сына какъ силу исключительно Ему — Отцу собственную, чрезъ эту силу изводитъ Св. Духа, какъ силу уже Обоимъ Имъ собственную. Трудно было бы Дамаскину точнѣе и нагляднѣе выяснить свое пониманіе, совпадающее впрочемъ почти буквально съ приведеннымъ выше ученіемъ Назіанзена и Нисскаго, въ которомъ изображено, что единое всеблагой воли или силы движеніе, имѣющее свое начало въ Отцѣ, а продолженіе въ Сынѣ, въ Духѣ окончательно довершается, и что слѣдовательно не Монада только, а Монада уже подавшаяся сперва въ Діаду окончательно въ Тріадѣ разрѣшается.

Не могу воздержаться, чтобъ не попросить Васъ обратить вниманіе на то грандіозное зрѣлище, которое представляетъ намъ здѣсь поражающее буквальное, такъ сказать, согласіе трехъ первоклассныхъ свѣтилъ древней восточной церкви. Приведенныя три свидѣтельства ихъ своеобразно отличаются отъ всѣхъ прочихъ. Мы встрѣчаемся на этотъ разъ уже не съ отрывками, не съ вырванными, такъ сказать, кусками изъ мысли Св. Отцовъ, доступными перетолкованіямъ и натяжкамъ экзегетическаго стряпчества, а съ послѣдовательнымъ, строгимъ догматическимъ изложеніемъ таинства, образующимъ одно неразрывное цѣлое, предъ которымъ безсильно и само крючкотворство. Это три самоцвѣтныхъ камня, цвѣта которыхъ сопроникая другъ друга воспроизводятъ для наблюдателя бѣлый лучъ самой очевидности во всей своей яркости и чистотѣ. Всякая возможность сомнѣнія окончательно исчезаетъ предъ такимъ — не говорю только свидѣтельствомъ, — а цѣлымъ трактатомъ о Святой Троицѣ.

Послѣ невольнаго и краткаго отступленія, спѣшу возвратиться къ аргументаціи уважаемаго автора.

Такимъ образомъ оказывается, что изъ контекста разобраннаго имъ мѣста вытекаетъ заключеніе обратное тому, которое онъ желалъ вывести изъ него.

3°) Наконецъ, относительно согласія предложеннаго толкованія съ общимъ воззрѣніемъ Дамаскина на отношеніе Св. Духа къ Сыну, авторъ разсуждаетъ такъ: онъ приводитъ еще разъ слова Дамаскина: „Духъ же Святый есть сила „Отца, проявляющая сокровенное въ Божествѣ, отъ Отца чрезъ „Сына исходящая“, — и заключаетъ: „Если мы допустимъ, что

„слова: „чрезъ Сына“, выражаютъ здѣсь мысль о содѣйствіи Сына „Отцу въ сообщеніи бытія Духу, то какъ объяснить названіе Духа „силою только Отца, а не силою вмѣстѣ и Сына? Если бы исхожденіе Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына Дамаскинъ понималъ „въ смыслѣ содѣйствія Сына Отцу, то онъ назвалъ бы Духа силою Отца и Сына..... Но онъ такъ не выразился, а потому „подъ исхожденіемъ Духа чрезъ Сына онъ, нужно думать, разумѣлъ только совѣчность процесса исхожденія съ процессомъ „рожденія, и тѣснѣйшее отношеніе по существу между Сыномъ и „Духомъ въ этомъ процессѣ; самое же дѣйствіе рожденія и изведенія приписываетъ только Отцу, почему и назвалъ здѣсь Духа „силою только Отца. Онъ назвалъ его такъ очевидно какъ происшедшаго отъ одного Отца, т. е. по той же причинѣ, по какой „нѣсколько выше онъ назвалъ такъ Сына (т. е. силою Отца) и притомъ въ параллель такому названію Сына“ (стр. 51).

Если въ согласіи съ искреннимъ желаніемъ моимъ труду молодаго богослова суждено удостоиться втораго изданія, я бы позволилъ себѣ убѣдительно посовѣтывать ему существенно измѣнить всю приведенную аргументацію. Недоброжелательный противникъ могъ бы легко воспользоваться ею для обвиненія автора въ несовершенной добросовѣстности. Для меня собственно добросовѣстность эта не подлежитъ сомнѣнію, и я всегда готовъ объяснить встрѣчаемую у молодаго контроверсиста двусмысленность тою привлекательною наивностью, съ которою онъ старается защитить ученіе своей церкви. Тѣмъ не менѣе должно сознаться, что строгій выборъ доводовъ составляетъ прямую обязанность для уважающаго себя писателя, и что въ этомъ именно отношеніи приведенная цитата далеко не удовлетворительна.

Дѣйствительно, въ ней авторъ дважды невѣрно цитуетъ Дамаскина, и по странной случайности оба раза въ обратномъ смыслѣ, какъ будто систематически.

Въ одномъ мѣстѣ Дамаскинъ утверждаетъ, какъ мы уже видѣли, что Духъ Святый „есть сила Отца чрезъ Сына исходящая“; — а въ другомъ — что Слово „есть единая сила Отца“, — и что у Отца „нѣтъ иной Силы кромѣ Сына“. — Цитуя эти мѣста, авторъ, вѣроятно въ виду удобнѣйшаго обращенія съ неудобнымъ текстомъ, полагаетъ себя въ правѣ вставить въ первую мысль Дамаскина слово: только; а изъ послѣднихъ двухъ мыслей напротивъ исключить выраженія: единая сила, и нѣтъ иной силы кромѣ Сына. Вслѣдствіе этой двойной операціи, онъ считаетъ основательнымъ выведенное имъ заключеніе: будто Дамаскинъ приписываетъ дѣйствіе рожденія и изведенія одному

только Отцу, ибо называетъ Св. Духа „силою только Отца“ — по той же причинѣ, по которой онъ выше назвалъ и Сына: „силою Отца“.

Безъ сомнѣнія каждому очевиденъ паралогизмъ, вкравшійся въ аргументацію автора. Неужели на его взглядъ предложенія: Св. Духъ есть сила Отца, — и Св. Духъ есть сила одного только Отца, суть два логическія эквивалента? — И на оборотъ, неужели мысль, что Сынъ есть единственная Сила Отца, и что иной силы нѣтъ у Отца кромѣ Сына, равносильны мысли, что Сынъ просто сила Отца? Конечно ставить подобный вопросъ значитъ уже рѣшить его!

Но возразятъ мнѣ, не допуская вставку слова только въ приведенное умозаключеніе автора, вы лишаете его возможности выразить мысль, что Дамаскинъ въ этомъ мѣстѣ упоминаетъ только о исхожденіи Духа отъ Отца. Возраженіе дѣтское! ибо предполагаемая мысль можетъ и должна быть выражена такъ: Дамаскинъ называетъ Св. Духа только силою Отца (а не силою только Отца). Различіе существенное! ибо въ такомъ случаѣ понятно, что не возможно уже будетъ допустить выводимое авторомъ заключеніе будто этимъ выраженіемъ св. отецъ отрицаетъ исхожденіе Духа и отъ Сына, или точнѣе чрезъ Сына.

Для нагляднаго доказательства справедливости моего замѣчанія стоитъ только примѣнить пріемъ уважаемаго автора къ какому угодно другому предложенію. Извѣстно напр., что въ символѣ вѣры церковь учитъ только, что Отецъ творецъ неба и земли. Развѣ это значитъ, что церковь учитъ, будто одинъ только Отецъ сотворилъ небо и землю? Развѣ это значитъ, что символъ отвергаетъ сообщество творческаго всемогущества въ Сынѣ и въ Духѣ Святомъ? Напротивъ всякому доступно, что исповѣдуя только творческое всемогущество, какъ принадлежность Отца, символъ исповѣдуетъ тоже всемогущество, какъ принадлежность и Сына и Святаго Духа.

Но очевидность сказаннаго еще осязательнѣе намъ представится когда мы обратимъ вниманіе на второе выраженіе Дамаскина, также измѣненное авторомъ. Св. Отецъ буквально учитъ и настойчиво повторяетъ, что Сынъ единственная сила Отца, что у Отца нѣтъ иной силы кромѣ Сына. Понятно, что послѣ такого яснаго, несомнѣннаго заявленія невозможно было бы утверждать, что Дамаскинъ учитъ, будто Св. Духъ есть сила единственно отъ Отца исходящая, иначе какъ ставя св. отца въ прямомъ противорѣчіи съ самимъ собою. Такимъ образомъ по неволѣ приходилось бы сознаться, что сила эта по ученію Дамаскина уже не единственно отъ Отца исходитъ. Вслѣдствіе такой

ПУБЛ. БИБЛ.

необходимости, авторъ и счелъ себя въ правѣ вторично измѣнить текстъ Дамаскина, и вмѣсто подлиннаго выраженія, что Сынъ единственная сила Отца, онъ счелъ болѣе удобнымъ пояснить, что Дамаскинъ учитъ, будто Сынъ просто сила Отца.

На такомъ основаніи двойная операція благовидно повела бы къ успѣшному, двойному результату. Съ одной стороны она на авторитетѣ Дамаскина лишила бы Сына существеннаго свойства быть единственною силою Отца и слѣдовательно неизбѣжною причиною въ изведеніи Св. Духа Отцомъ, а съ другой — она на оборотъ выговорила бы Св. Духу свойство быть силою одного только Отца, т. е. только отъ Него исходить. Результатъ по истинѣ блистательный! Но къ сожалѣнію сугубое искаженіе подлинника тѣмъ очевиднѣе свидѣтельствуетъ о настоящемъ его смыслѣ.

Слѣдовательно, повторяю еще разъ, вопреки безспорной для меня добросовѣстности молодаго богослова, невольная двусмысленность его пріема могла бы показаться враждебному критику неприличною уловкою, и поэтому казалось бы весьма желательнымъ въ пользу собственнаго авторскаго достоинства совсѣмъ исключить впредь изъ его труда такую не вполнѣ благовидную аргументацію.

Далѣе авторъ обращается къ слѣдующему изреченію Дамаскина: „Духъ же Св. не есть Сынъ Отца, но Духъ Отца, какъ отъ „Отца исходящій.... Онъ есть Духъ и Сына, но не потому, что „отъ Него, но потому, что чрезъ Него отъ Отца исходитъ“, — и полагаетъ, что мѣсто это чрезвычайно важно, такъ какъ можетъ быть приводимо въ подтвержденіе о нѣкоторомъ содѣйствіи Сына исхожденію Святаго Духа (стр. 51).

Я прежде всего долженъ сознаться, мимоходомъ, что особенная, чрезвычайная важность приведеннаго мѣста меня не поражаетъ. Оно дѣйствительно весьма ясно выражаетъ взглядъ Дамаскина на своеобразную виновловность Сына въ предвѣчномъ актѣ исхожденія Духа, но не яснѣе десяти, пятнадцати другихъ мѣстъ, въ которыхъ, какъ мы уже имѣли случай убѣдиться, св. отецъ выражаетъ тѣми же словами туже самую мысль. Впрочемъ, какъ бы то ни было, обратимся къ тѣмъ заключеніямъ, которыя даровитый авторъ полагаетъ себя въ правѣ выводить изъ приведенныхъ Дамаскинскихъ выраженій.

Онъ начинаетъ съ того признанія, что Дамаскинъ несомнѣнно „разумѣетъ здѣсь вѣчное исхожденіе Св. Духа“ (стр. 52), а не временное какое либо изліяніе Его въ міръ; и потому считаетъ прежде всего необходимымъ выяснить то, что св. отецъ отрицаетъ словами: „не потому, что отъ Него“. — Затѣмъ онъ разсмат-

риваетъ въ виду этого выясненія тѣ мѣста Дамаскина, въ которыхъ встрѣчается это выраженіе.

Такимъ образомъ въ „точномъ изложеніи" Дамаскинъ изображаетъ: „о Сынѣ говоримъ, что Онъ отъ Отца, и что Онъ „Сынъ Отца; о Духѣ же Святомъ говоримъ, что Онъ отъ Отца, „и называемъ Его Духомъ Отца, но не говоримъ, что Духъ отъ „Сына; Духомъ же Сына его называемъ". — Авторъ увѣряетъ, что: „въ этихъ словахъ Дамаскинъ не представляетъ Сына и Св. „Духа въ процессѣ происхожденія; но мыслитъ Ихъ просто су„ществующими, имѣющими бытіе". — Какимъ образомъ возможно утверждать или отрицать, что какое либо существо происходитъ или не происходитъ отъ Отца или отъ Сына, отстраняя представленіе этого происхожденія, и мысля означенное существо просто имѣющимъ бытіе, — это для меня не только непостижимая тайна, но долженъ сознаться, по моему крайнему разумѣнію, прямое противорѣчіе въ словахъ. Впрочемъ, заявляя о томъ, я нисколько не имѣю въ виду оппонировать автору, напротивъ, я тѣмъ безпрекословнѣе подчиняюсь его афоризму, чѣмъ менѣе его постигаю. И такъ пусть будетъ по его желанію, говоря, что Сынъ происходитъ отъ Отца и что Св. Духъ также происходитъ отъ Отца, пусть Дамаскинъ не представляетъ Ихъ въ процессѣ происхожденія. Что же изъ этого слѣдуетъ?

Авторъ утверждаетъ, что вслѣдствіе такого пониманія фразу Дамаскина: „Духъ отъ Отца", — или „Сынъ отъ Отца", — слѣдуетъ толковать такъ: „что Духъ есть имѣющій бытіе отъ Отца" и пр. (стр. 53), и присовокупляетъ къ тому, что за правильность такого пониманія ручается самъ Дамаскинъ, который комментируетъ слова: „что Сынъ отъ Отца по рожденію, а Духъ .... по исхожденію", — слѣдующимъ образомъ: „и такъ все, что „имѣютъ Сынъ и Духъ, имѣютъ отъ Отца, и самое бытіе..... и „по причинѣ Отца, т. е. по причинѣ существованія Отца, су„ществуютъ Сынъ и Духъ" (стр. 54). Авторъ полагаетъ, что если таково значеніе словъ: „Духъ отъ Отца", — то очевидно, что словами: „не говоримъ, что Духъ отъ Сына", — безъ всякихъ ограниченій отрицается зависимость Св. Духа отъ Сына по бытію.

Аргументація автора поневолѣ приводитъ меня къ весьма непріятному для моего самолюбія заключенію. Приходится допустить, что основное начало всѣхъ наукъ, то безъ котораго каждая изъ нихъ неизбѣжно разлагается въ безвозвратный пирронизмъ, — именно, что исходный источникъ всякой достовѣрности есть сама очевидность, — что это начало говорю я, относительно моего собственнаго разсудка не вполнѣ справедливо; такъ какъ

въ настоящемъ случаѣ то, что представляется автору очевиднымъ, моему разсудку, напротивъ, представляется очевиднымъ въ обратномъ смыслѣ. Постараюсь по крайней мѣрѣ оправдать на сколько возможно эту немощь моего разсудка.

Вселенскіе отцы и учители, какъ восточные такъ и западные, не только учили въ своихъ твореніяхъ, что начальная причина исхожденія Св. Духа есть Отецъ, но греческіе троицесловы употребляли даже для изображенія этого свойства специальное выраженіе. Они отрицали въ Сынѣ прокатарктическую причинность, *τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν*, божественныхъ исхожденій. Уже одно это ограниченіе даетъ намъ ключъ къ истинному смыслу ихъ мысли, такъ какъ всякому понятно, что безсмысленно было бы отрицать въ комъ-либо прокатарктичность только свойства, если всецѣло отрицается въ немъ само свойство вообще. Но въ настоящемъ случаѣ непререкаемость этого объясненія представляется еще болѣе осязательною приведенными авторомъ словами Дамаскина. И вотъ почему я съ такимъ удивленіемъ относился къ противорѣчивой очевидности вызванной этими словами въ убѣжденіи автора и въ моемъ собственномъ разсудкѣ.

Дѣйствительно, что̀ въ приведенномъ мѣстѣ говоритъ Дамаскинъ? По словамъ самого автора, онъ говоритъ отчетливо и ясно: „что Духъ и Сынъ существуютъ по причинѣ существованія Отца". Неужели молодой контроверсистъ полагаетъ, что Вселенская Церковь учитъ, будто Духъ могъ бы существовать безъ существованія Отца? Однако текстъ Дамаскина отрицаетъ именно только это предложеніе, а до исхожденія или неисхожденія Духа собственно отъ или чрезъ Сына вовсе не касается. Это до такой степени очевидно, что всякій, признающій или отвергающій исхожденіе Св. Духа отъ Сына одинако, согласится съ аффирмаціею Дамаскина, такъ какъ всякій согласится съ предложеніемъ: „что всѣ люди существуютъ по причинѣ существованія Адама". — Неужели авторъ полагаетъ, что найдется такой отважный діалектикъ, который рѣшится утверждать, что признаніе Адама, не первоначаломъ только, а вообще началомъ всего человѣчества, будто отрицаетъ въ каждомъ отцѣ свойство также ему присущее быть причиною существованія своего сына? Однако предполагаемый діалектикъ-софистъ разсуждалъ бы въ этомъ случаѣ совершенно такъ, какъ разсуждаетъ уважаемый авторъ.

Итакъ, изъ Дамаскинскаго текста вытекаетъ очевидность непререкаемо-противоположная той, которая неосновательно представляется молодому экзегету. Сознаніе, что ни Сынъ, ни Духъ Святый безъ Отца существованія имѣть не могутъ, это со-

знаніе, смыслъ котораго еще яснѣе опредѣленъ словами того же Дамаскина, что Сынъ есть единая сила Отца, и что, слѣдовательно, Духъ уже никакъ не можетъ быть силою исключительно Отца а неизбѣжно долженъ быть по этому силою и Сына, все это очевидно доказываетъ, что Дамаскинъ во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ ясно, и съ строгою отчетливостью по истинѣ великаго богослова, излагаетъ предвѣчное исхожденіе Св. Духа отъ Отца и Сына тождественнымъ дыханіемъ, и притомъ съ соблюденіемъ прокатарктической, несообщенной причинности относительно первой Ипостаси, и сообщенной относительно второй Ипостаси, что и обозначаетъ весьма удачно сопоставленіемъ частицъ отъ и чрезъ по примѣру прочихъ учителей церкви, приписывая Отцу изведеніе отъ, а Сыну изведеніе чрезъ.

Впрочемъ, чтобы еще несомнѣннѣе убѣдиться въ томъ, что это сопоставленіе частицъ отъ и чрезъ имѣетъ въ виду именно одинъ только логическій оттѣнокъ въ исхожденіи Духа единымъ дыханіемъ изъ Отца и Сына, а ни въ какомъ случаѣ отрицаніе виновности Сына въ изведеніи Духа, стоитъ только обратить вниманіе на то, что не только западные отцы, но и восточные безразлично употребляли то ту, то другую частицу для выраженія участія Сына въ предвѣчномъ актѣ.

Такимъ образомъ Св. Епифаній прямо изображаетъ что: „Духъ Божій отъ Христа“ — *τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ* (in Ancorato No. 67), и „отъ обоихъ“ — *παρ᾽ ἀμφοτέρων* (тамъ-же No. 71). Св. Кириллъ Александрійскій учитъ, что „Духъ Святый отъ Него (Сына) — „*ἐξ αὐτοῦ*“ (de Trinit. dial. VII), и въ другомъ мѣстѣ, что несомнѣнно Св. Духъ „отъ Отца и Сына исходитъ“ — *ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ* (Thesaur. cap. 34). Дидимій Александрійскій формально утверждаетъ, представляя Христа говорящаго о Святомъ Духѣ: „Ибо не отъ Себя есть, но отъ Отца и отъ Меня есть“ (Lib. de Spir. S. No. 34). Наконецъ, Св. Григорій Нисскій въ III. Гомил. на молитву Господню тоже самое выраженіе употребляетъ: „Духа Св. и отъ Отца признаемъ, и что Онъ отъ Сына есть провозглашаемъ“ — *τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται, καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται.* — Напротивъ, западные учители неоднократно выражаютъ, что Духъ Св. происходитъ чрезъ Сына. Такъ напримѣръ во II. уже вѣкѣ знаменитый Тертулліанъ учитъ: „не отъ инаго источника Духа мыслю, какъ отъ Отца чрезъ Сына“ — Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium (contr. Praxeam c. 4).

Возможно ли вообразить болѣе убѣдительнаго свидѣтельства о прямомъ и истинномъ смыслѣ предлога „*διὰ*“, — какъ это

единодушное вселенское согласіе церковнаго учительства съ первыхъ уже дней христіанства!

Наконецъ авторъ указываетъ еще на два послѣдніе текста изъ Дамаскина, для оправданія своего толкованія. Разсмотримъ и мы насколько въ дѣйствительности они окажуться убѣдительными.

Въ Посланіи о трисвятой пѣсни Дамаскинъ говоритъ: „Хотя Духъ отъ Отца, но и Сыну принадлежитъ; но Онъ не отъ Сына какъ Духъ устъ Бога возвѣщающій Слово"; — а въ словѣ на великую субботу св. отецъ присовокупляетъ: „что Духъ Святый называется Духомъ Сына, какъ чрезъ Него являемый.... но не какъ отъ Него имѣющій бытіе".

Относительно этихъ двухъ мѣстъ авторъ аргументируетъ такимъ образомъ: онъ полагаетъ, что здѣсь каждое изъ трехъ божественныхъ Лицъ представляется существующимъ съ своимъ особымъ бытіемъ, и что по этому словами что: Духъ не отъ Сына, Дамаскинъ выражаетъ, что Духъ существуетъ, имѣя Свое бытіе не отъ Сына. Авторъ полагаетъ, что его комментарій оправдывается вторымъ приведеннымъ текстомъ, въ которомъ онъ говоритъ: „Дамаскинъ отрицаетъ зависимость Св. Духа отъ Сына по бытію, не какъ отъ первоначала этого бытія, но всякую вообще зависимость" (стр. 53 и 55).

Самое прямое и фундаментальное опроверженіе авторской аргументаціи было бы безъ сомнѣнія простое указаніе на элементарные принципы онтологіи. Мы уже имѣли случай убѣдиться, что по видимому даровитый экзегетъ не успѣлъ усвоить ихъ себѣ во всей ихъ методической точности и полнотѣ. Здѣсь какъ и выше, когда онъ разсуждалъ о троичной жизни вообще и въ частности, онъ еще разъ впадаетъ въ прямое онтологическое противорѣчіе. Если бы онъ далъ себѣ трудъ строже вникнуть въ научныя основанія метафизики онъ легко убѣдился бы, что въ безконечномъ, единомъ Богѣ, три Ипостаси, хотя и совершенно другъ отъ друга отличныя, ни въ какомъ случаѣ не могутъ образовать, — какъ онъ неосновательно предполагаетъ, — три особыхъ бытія; точно также какъ напримѣръ въ объемѣ о трехъ протяженій эти протяженія хотя и отличныя между собою, не могутъ однако образовать трехъ особо-существующихъ объемовъ. Онъ убѣдился бы, что Ипостась не существо (*substantia*), а взаимно-начальное отношеніе въ существѣ, и что, слѣдовательно, въ приведенномъ мѣстѣ Дамаскина для свѣдующаго онтолога не можетъ быть и рѣчи о трехъ Ипостасяхъ, представляемыхъ существующими каждая изъ нихъ съ своимъ особымъ бытіемъ. Но для научнаго развитія этой непререкаемой аксіо-

мы необходимо было бы, повторяю еще разъ, проходить цѣлый курсъ метафизики, и по этому я предпочитаю опровергнуть возраженіе автора изъ его собственныхъ словъ.

Онъ полагаетъ себя въ правѣ заключить, что такъ какъ въ первой приведенной цитатѣ „божескія Лица представляются существующими", — то выраженіе „Духъ не отъ Сына", — означаетъ, „что Онъ существуетъ, имѣя свое бытіе не отъ Сына". Допустимъ пока неосновательное и научнофальшивое предположеніе. Что же изъ этого слѣдуетъ? Заключеніе совершенно противоположное тому, которое выводитъ авторъ.

Дѣйствительно, если изъ того, что Дамаскинъ, какъ утверждаетъ авторъ, представляетъ здѣсь божескія Лица именно существующими, должно заключить, что словами: „не отъ Сына", св. отецъ отрицаетъ виновность Сына въ существованіи Духа, то совершенно такимъ же образомъ слѣдуетъ признать, что словами: „Духъ принадлежитъ Сыну", св. отецъ формально исповѣдуетъ зависимость Духа отъ Сына опять таки по существованію, такъ какъ очевидно, что идея о существованіи, открытая авторомъ въ изреченіи Дамаскина, относится по его же словамъ, ко всѣмъ тремъ Лицамъ, о которыхъ упоминаетъ св. отецъ.

Такимъ образомъ, если бы толкованіе автора, — отстраняясь даже отъ своей метафизической противорѣчивости, — было согласно съ мыслью Дамаскина, оно уличило бы св. отца въ явномъ противорѣчіи съ самимъ собою не менѣе какъ съ здравымъ смысломъ. Между тѣмъ никакого противорѣчія въ Дамаскинскомъ изреченіи не существуетъ. Напротивъ, здѣсь св. отецъ всецѣло послѣдователенъ съ общею совокупностью своего ученія.

Мы выше видѣли съ какою отчетливостью онъ отличаетъ сообщенное начало отъ первоначала; мы видѣли, какъ изъ безразлично употребляемыхъ большинствомъ предъидущихъ учителей церкви двухъ выраженій отъ и чрезъ, онъ тщательно и для большей научной точности обозначаетъ первымъ дѣйствіе только безначальнаго начала, а вторымъ дѣйствіе небезначальнаго, не прокатарктическаго начала. Въ строгомъ согласіи съ этимъ вполнѣ правильнымъ взглядомъ онъ и здѣсь повторяетъ словами: „Духъ не отъ Сына", — что прокатарктическое изведеніе Духа исключительная принадлежность Отца; а намѣренно-пояснительнымъ ограниченіемъ: „но и Сыну принадлежитъ", — что Духъ исходитъ и чрезъ Сына, какъ онъ уже многократно утверждалъ. Отсутствіе всякой возможной двусмысленности, и въ особенности при употребленіи соединительной частицы *и*, граничитъ здѣсь уже съ прямою очевидностью.

Но авторъ настаиваетъ, основываясь на второмъ изреченіи Дамаскина, приведенномъ изъ слова на Великую Субботу, — въ которомъ изображено, что „Духъ Святый называется и Духомъ Сына..... но не какъ отъ Него имѣющій бытіе". — Авторъ полагаетъ, что Дамаскинъ отрицаетъ здѣсь зависимость Духа по бытію отъ Сына не какъ отъ первоначала, но вообще всякую зависимость. Заключеніе это можно было бы дѣйствительно вывести изъ приведенныхъ словъ Дамаскина, если бы св. отецъ безразлично употреблялъ въ своихъ твореніяхъ выраженія отъ и чрезъ, какъ большинство своихъ предшественниковъ. Но мы убѣдились изъ безчисленныхъ его свидѣтельствъ, что онъ вездѣ и всегда отличаетъ въ изведеніи Св. Духа Отцомъ и Сыномъ, какъ единымъ источникомъ, исхожденіе отъ Отца отъ исхожденія чрезъ Сына, т. е. исхожденіе изъ первоначала отъ исхожденія изъ небезначальнаго начала. На какомъ же основаніи имѣли бы мы право заключить, что когда Дамаскинъ отрицаетъ зависимость Духа отъ Сына, какъ отъ первоначала, онъ тѣмъ самымъ будто отрицаетъ всякую зависимость Духа отъ Него по бытію? Очевидно, что не было бы соразмѣрности между посылками и заключеніемъ, и что, слѣдовательно, силлогизмъ былъ бы существенно невѣренъ.

Но авторъ, настоятельно указываетъ здѣсь на ту причину, по которой слѣдовало бы на его взглядъ заключить, что Дамаскинъ дѣйствительно отрицаетъ въ приведенной цитатѣ зависимость въ общемъ смыслѣ этого слова. „Если бы, говоритъ онъ, Дамаскинъ „отрицалъ здѣсь зависимость Духа отъ Сына, какъ отъ первоначала „бытія и допускалъ при томъ зависимость Его по бытію отъ Сына, „какъ второй производной причины, служащей орудіемъ сообщенія „бытія Духу, то въ такомъ случаѣ онъ здѣсь долженъ былъ бы „непремѣнно сдѣлать указаніе на это. Говоря о Духѣ Св., какъ „Духѣ и Сына, онъ долженъ былъ бы указать здѣсь именно на „этотъ фактъ полученія бытія Духомъ чрезъ Сына, какъ на при„чину того, что Духъ Св. есть также Духъ и Сына, такъ какъ „это полученіе бытія было бы гораздо болѣе важною причиною „такого названія Духа, чѣмъ та, которая здѣсь выставлена у Да„маскина, т. е. чѣмъ явленіе и сообщеніе Духа тварямъ чрезъ „Сына. Но такъ какъ этого указанія здѣсь нѣтъ, хотя и былъ „къ нему поводъ, то это мѣсто можно разсматривать какъ такое, „которое содержитъ въ себѣ рѣшительное отрицаніе какой бы „то ни было зависимости Духа отъ Сына по бытію. Это по ви„димому сознавали и сами римскіе богословы, какъ напр. Гуго „Этеріанскій, который объявилъ эти слова подложными" (стр. 55 и 56).

Приступая къ опроверженію авторскаго возраженія, позволю себѣ сперва отвѣтить на послѣднее его замѣчаніе. Если бы вселенскіе богословы дѣйствительно сознавали, что приведенныя слова Дамаскина содержатъ въ себѣ рѣшительное отрицаніе зависимости Духа отъ Сына по бытію, то недостаточно было бы для нихъ опираться на мнѣніи Этеріанскаго. Неизбѣжною необходимостью представлялось бы имъ, или единогласно признать приведенныя слова подложными, или же уличить Дамаскина въ несомнѣнномъ уклоненіи отъ православнаго ученія по этому, по крайней мѣрѣ, единому пункту. Между тѣмъ съ одной стороны Вселенская церковь доселѣ чтитъ Дамаскина, какъ мудраго и святаго учителя, а съ другой не только не считаетъ подложными приведенныя слова его, но напротивъ формально подтверждаетъ ихъ подлинность. Никто не можетъ легче въ томъ убѣдиться, какъ самъ авторъ, который приводитъ эти слова, какъ и впрочемъ всѣ безъ исключенія другія Дамаскинскія свидѣтельства изъ полнаго собранія твореній св. отцовъ, изданнаго вселенскимъ богословомъ и одобреннаго на всеобщее употребленіе высшимъ церковнымъ авторитетомъ. Слѣдовательно, сама дѣйствительность опровергаетъ догадку автора относительно того, что вселенскіе богословы будто видятъ въ приведенныхъ словахъ Дамаскина не только рѣшительное, но вообще какое либо отрицаніе филіоквистическаго ученія.

Обращаюсь затѣмъ къ самому содержанію собственно авторской критики.

Авторъ въ приведенной цитатѣ полагаетъ, что Дамаскинъ, указывая на внѣшнее явленіе Духа, какъ на причину, по которой Онъ именуется „и Духомъ Сына" — даетъ намъ право заключить будто св. отецъ, говоря, что Духъ не отъ Сына имѣетъ бытіе, отрицаетъ всякую зависимость третьяго Лица отъ втораго по бытію, такъ какъ фактъ зависимости былъ бы гораздо болѣе важною причиною названія Духа „Духомъ Сына", — чѣмъ фактъ внѣшняго явленія Его чрезъ Сына. Эта аргументація была бы вполнѣ удовлетворительна, если бы ее не опровергали въ дѣйствительности три обстоятельства, которыя по всей вѣроятности были упущены изъ вида молодымъ контроверсистомъ. Но къ сожалѣнію, обстоятельства эти разрушаютъ её до основанія.

Во первыхъ, мы уже выше убѣдились въ томъ, что у Дамаскина, когда рѣчь идетъ о исхожденіи Духа, употребленіе предлога „отъ" — всегда относится къ отцу и строго обозначаетъ прокатарктичность только изведенія. Слѣдовательно, когда св. отецъ отрицаетъ въ Сынѣ прокатарктическую виновловность въ

сообщенія Духу бытія, онъ не только не отрицаетъ этимъ сообщенную, небезначальную въ Сынѣ причинность изведенія, но напротивъ формально признаетъ ее, такъ какъ по сказанному уже на стр. 50 нелѣпо было бы отвергать въ комъ либо частную, качественную только причинность, когда отвергается въ немъ вообще всякая причинность. Если же Дамаскинъ повсемѣстно признаетъ въ Сынѣ, какъ мы видѣли свойство быть сообщенною, небезначальною причиною бытія Духа Святаго, то понятно, что онъ нисколько не былъ обязанъ въ данномъ случаѣ лишній разъ объяснять этою причиною названіе Духа „Духомъ Сына", — но что напротивъ онъ совершенно раціонально указалъ на этотъ разъ на другое, новое объясненіе, именно на внѣшнее изліяніе Духа чрезъ Сына. Это тѣмъ болѣе прилично въ „Словѣ", — гдѣ пастырь имѣетъ скорѣе въ виду ближайшее примѣненіе поученія къ духовной пользѣ паства, чѣмъ всестороннее обсужденіе таинства съ доктринальной только точки зрѣнія.

Но второе обстоятельство еще яснѣе обличаетъ неудовлетворительность авторскаго довода. Дѣйствительно, внѣшнее изліяніе Св. Духа чрезъ Сына — ничто иное какъ прямое существенное послѣдствіе ипостаснаго Его отношенія къ второму Лицу Святой Троицы. Не считаю нужнымъ доказывать эту истину, вопервыхъ потому, что она очевидна, а въ особенности потому, что даровитый авторъ гораздо лучше меня её объясняетъ на стр. 59 и 60, гдѣ между прочимъ заключаетъ этими словами: „Временное посольство Духа Сыномъ предполагаетъ внутреннее „отношеніе Духа къ Сыну, какъ свой необходимый, и притомъ „обосновывающій прецедентъ". Невозможно строже и яснѣе выразить существенную, логическую зависимость временнаго изліянія отъ предвѣчнаго, ипостаснаго отношенія посылаемаго къ посылающему. Но если такъ, то необходимо признать, что Дамаскинъ, изъясняя значеніе выраженія: „Духъ Сына" — только внѣшнимъ явленіемъ Духа чрезъ Сына, тѣмъ самымъ указывалъ и на предвѣчное отношеніе обѣихъ Ипостасей, такъ какъ очевидная зависимость посылаемаго отъ посылающаго, по признанію самаго автора ничто иное какъ неизбѣжное послѣдствіе обосновывающаго ее прецедента, стало быть внутренней ипостасной зависимости одного изъ помянутыхъ Лицъ отъ другаго, т. е. именно Духа отъ Сына. Иначе, т. е. если бы предвѣчное отношеніе Духа къ Сыну не было, отношеніе зависимости, — и зависимости именно по бытію, такъ какъ иной зависимости между Лицами Безконечными безъ нарушенія здраваго смысла мыслить невозможно, — справедливое заключеніе автора, что внѣшнее изліяніе Духа чрезъ Сына,

слѣдовательно въ зависимости отъ Сына основано на Его внутреннемъ, предвѣчномъ отношеніи къ Сыну было бы нестолько невѣрно, но не имѣло бы даже никакого логическаго смысла.

Наконецъ, третье обстоятельство окончательно опровергаетъ толкованіе автора. Предположимъ въ самомъ дѣлѣ, что Дамаскинъ, объясняя выраженіе „Духъ Сына“ — внѣшнимъ только Его посольствомъ чрезъ Сына, имѣлъ въ виду, какъ утверждаетъ авторъ, отрицать тѣмъ самымъ предвѣчное исхожденіе Его чрезъ Сына. Въ такомъ случаѣ объясненіе св. отца не имѣло бы смысла, ибо временное только посольство Духа ни въ какомъ случаѣ не можетъ раціонально оправдать названіе Его Духомъ Сына. Дѣйствительно временное посольство Духа въ міръ существенно обусловливается опредѣленными моментами возникновенія и прекращенія, и во всякомъ случаѣ существованіемъ самого міросозданія, строго подчиненнаго закону всего преходящаго, т. е. началу и концу. Слѣдовательно, если Духъ былъ бы Духомъ Сына только вслѣдствіе временнаго излілнія, непререкаемо слѣдовало бы признать въ Духѣ перемежающій, такъ сказать, характеръ этого свойства, или иными словами, что Св. Духъ иногда дѣйствительно Духъ Христа, а что въ другихъ случаяхъ Онъ на оборотъ совсѣмъ не Духъ Христа. Достаточно кажется указать на этотъ выводъ, чтобъ оцѣнить по своему достоинству значеніе приведеннаго возраженія.

Такимъ образомъ оказывается, что и согласіе разбираемаго мѣста съ общимъ ученіемъ Дамаскина не подтверждаетъ въ дѣйствительности предложеннаго авторомъ толкованія; а что на оборотъ, согласіе это, не менѣе самаго контекста и параллельныхъ мѣстъ обязательно ведутъ къ заключенію, что св. отецъ, тщательно выговаривающій первому Лицу Святой Троицы свойство быть единственно прокатарктическою причиною исхожденія Св. Духа, съ одинакою ясностью признаетъ и сообщенную причинность Сына въ изведеніи третьей Божеской Ипостаси.

По видимому и самъ авторъ невольно склоняется къ заключенію такого рода, ибо дважды задаетъ себѣ вопросъ: какъ же слѣдуетъ понимать Дамаскина то утверждающаго, то отрицающаго одно и тоже (стр. 56), и въ одно время приписывающаго Сыну участіе въ изведеніи Духа, а однако отвергающаго зависимость Духа отъ Сына по бытію? (стр. 57). Для разъясненія такого рѣзкаго по видимому противорѣчія, авторъ обязанъ конечно предложить собственное согласительное толкованіе. До сихъ поръ онъ относился только, такъ сказать, негативно къ Дамаскинскимъ формуламъ; т. е. онъ силился доказать, что когда св. отецъ

утверждаетъ, что Духъ исходитъ чрезъ Сына, это просто значитъ, что Онъ исходитъ не чрезъ Сына. Полагаю, что я на предъидущихъ страницахъ до очевидности выяснилъ насколько такое оригинальное толкованіе можетъ считаться согласнымъ съ здравымъ смысломъ.

Остается теперь обратиться къ положительной экзегетикѣ автора и узнать отъ него, что-же собственно Дамаскинъ хотѣлъ сказать словами: Духъ исходитъ чрезъ Сына, если Онъ въ дѣйствительности чрезъ Сына не исходитъ?

Авторъ утверждаетъ, что для согласованія открытаго имъ въ Дамаскинѣ столь рѣзкаго по видимому противорѣчія, представляется одно только средство, именно допустить: „что словами: ис-„ходитъ чрезъ Сына св. отецъ хотѣлъ выразить представленіе „о чемъ-то такомъ, что не можетъ быть названо участіемъ „Сына въ сообщеніи Духу бытія, но что однако ставитъ Сына въ „какія-то отношенія къ Духу Святому при самомъ предвѣч-„номъ Его исхожденіи“ (стр. 57).

Первая мысль вызываемая въ читателѣ приведенною цитатою безъ сомнѣнія слѣдующая: Если негативная часть авторской критики Дамаскинскаго ученія, т. е. отрицаніе прямаго, общепринятаго его смысла оказалась, какъ мы доселѣ имѣли случай убѣдиться, лишенною всякаго научнаго основанія, — можно было ожидать, что положительный по крайней мѣрѣ выводъ предлагаемый даровитымъ экзегетомъ будетъ отличаться своею ясностью, логичностью и полнотою. Но, къ сожалѣнію, необходимо признать, что предлагаемое толкованіе не вполнѣ оправдываетъ такое ожиданіе.

Дѣйствительно не слѣдуетъ терять изъ вида, что цѣль автора при такомъ тщательномъ и подробномъ разборѣ Дамаскинскаго ученія была именно — доказать, что ученіе это вполнѣ подтверждаетъ отрицаніе исхожденія Духа Святаго отъ или чрезъ Сына, въ согласіи съ толкованіемъ Греко-Россійской догматики; что экзегетическій трудъ его былъ нетолько одобренъ полноправнымъ духовнымъ авторитетомъ его церкви, но что за этотъ самый трудъ авторъ —, если не ошибаюсь, — удостоился даже — высшей ученой награды, степени доктора богословія; и что, слѣдовательно, выведенное имъ окончательное заключеніе изъ ученія Дамаскина, какъ позднѣйшаго и полнѣйшаго представителя предшествовавшихъ ему св. отцовъ, должно по необходимости представлять правильную и точную формулу наравнѣ съ прочими догматическими положеніями, образующими полный сводъ церковнаго ученія.

Когда, напримѣръ, въ VI. вѣкѣ, для огражденія противъ Готѳовъ-Аріанъ древней вѣры о исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, была принята въ первый разъ помѣстнымъ соборомъ пояснительная частица „*Filioque*", — когда въ послѣдствіи дважды, въ XIII. и XV. столѣтіяхъ два Вселенскіе Собора, въ которыхъ засѣдали законные, полномочные представители восточной церкви, равно какъ и западной, таже самая формула была единогласно признана правильнымъ и православнымъ выраженіемъ вѣры Вселенской Церкви, выраженіе это во всякомъ случаѣ, и отстраняя даже совсѣмъ вопросъ о томъ, исходитъ ли дѣйствительно, или не исходитъ Св. Духъ и отъ Сына, могло по своей простотѣ и ясности безъ затрудненія и неудобства быть внесено въ контекстъ самаго символа. На оборотъ толкованіе предлагаемое авторомъ, одобренное и принятое русскою церковью, представляетъ совершенно противоположное, и въ нѣкоторомъ смыслѣ даже соблазное явленіе.

Дѣйствительно, усвоивая себѣ авторское толкованіе, русская церковь съ одной стороны тѣмъ самымъ уже отказывается отъ прежде принятаго объясненія, будто исхожденіе Духа чрезъ Сына означаетъ только внѣшнее его изліяніе въ міръ, такъ какъ авторъ непререкаемо доказалъ существенную неосновательность такого предположенія; а съ другой она присвоиваетъ значеніе догматическое такой формулѣ, которая по своей вопіющей неясности нетолько не способна войти въ составъ какого либо символа вѣры, но вообще чужда даже всякаго разумнаго примѣненія въ смыслѣ строго доктринальномъ. Попробуйте, не говорю включить въ символъ въ видѣ члена, но внести даже въ простой курсъ догматическаго богословія въ видѣ предложенія слѣдующую аксіому: „Русская церковь исповѣдуетъ, что исхожденіе Св. Духа чрезъ Сына означаетъ что-то такое, что не можетъ быть названо участіемъ Сына въ сообщеніи Св. Духу бытія, но что ставитъ Сына въ какія то отношенія къ Духу при предвѣчномъ его исхожденіи", — и Вы сами немедленно должны будете согласиться, что попытка Ваша обратится не въ изложеніе Вашей вѣры, а скорѣе въ жалкую пародію такого изложенія.

Но Вы можетъ быть возразите, что я неосновательно придаю частному предположенію значеніе строго опредѣленнаго церковнаго догмата. Возраженіе невѣрно.

Отрицая причинный смыслъ предлога „чрезъ", — въ исхожденіи Св. Духа, русская церковь обязательно должна изложить въ какомъ же иномъ смыслѣ она признаетъ православнымъ пониманіе одного изъ краеугольныхъ догматовъ христіанской вѣры. А такъ какъ изъ одобреннаго ею доктринальнаго трактата слѣ-

дуетъ, что предположеніе о временномъ изліяніи къ настоящему случаю существенно непримѣнимо, слѣдуетъ признать, что по ея ученію предлагаемое толкованіе единственно вѣрное, и что по этому оно точно выражаетъ истинное догматическое опредѣленіе ея вѣры по этому пункту. Уже одно это предварительное соображеніе достаточно освѣщаетъ доктринальную несостоятельность авторской экзегетики.

Но молодой богословъ можетъ по всей справедливости упрекнуть меня въ томъ, что я привелъ его слова отдѣльно, т. е. не въ связи съ послѣдующимъ его объясненіемъ, въ которомъ онъ со всею возможною ясностью старается опредѣлить тотъ смыслъ, который онъ имѣлъ въ виду въ приведенномъ неточномъ и смутномъ изложеніи своей мысли. Дѣйствительно, на слѣдующихъ страницахъ онъ пространно объясняетъ какъ должно понимать выраженія: „что-то такое", — и „какія то отношенія", — которыми онъ пытался выразить тѣ отношенія Св. Духа къ Сыну, которыя Дамаскинъ будто открываетъ въ предвѣчномъ актѣ исхожденія. Св. отецъ, говоритъ онъ, имѣлъ въ виду „выразить мысль „объ исхожденіи Св. Духа совмѣстно съ рожденіемъ Сына, и о тѣс„нѣйшемъ между ними единеніи въ самомъ бытіи ихъ отъ Отца (стр. 57).

Я охотно сознаюсь, что въ этой фразѣ автора дѣйствительно никакой смутности или неясности не существуетъ. Но признаніе это едва ли принесетъ пользу защищаемому имъ тезису, такъ какъ для полемиста очевидная невѣрность въ понятіяхъ еще невыгоднѣе самой неясности въ мысли. Здѣсь же мы встрѣчаемся съ существенною невѣрностью и сбивчивостью въ понятіяхъ, имѣющими прямое отношеніе съ тѣми, о которыхъ мы уже упоминали выше, когда разбирали взглядъ автора на троичную жизнь въ общности и въ частности.

Христіанское ученіе о Троицѣ существенно обусловливается двумя краеугольными принципами, при малѣйшемъ нарушеніи или смѣшеніи которыхъ рушится до основанія не только православное ученіе о таинствѣ, но и сама возможность правильнаго онтологическаго понятія о немъ. Основныя двѣ истины эти: единство существа, и троичность ипостасныхъ отношеній, т. е. Божескихъ Лицъ. Только при строгомъ раціональномъ соблюденіи этихъ понятій возможно спастись отъ унитаріанизма (современнаго Савеліанизма) съ одной стороны, и отъ тритеизма съ другой. — Между тѣмъ молодой авторъ въ своемъ трактатѣ — вѣроятно вслѣдствіе не вполнѣ точнаго пониманія онтологическаго усложненія, — постоянно вращается между обѣими крайностями. Воз-

ражая на его взглядъ относительно троичной жизни и отдѣльнаго будто бытія трехъ Ипостасей (см. выше стр. 52), я имѣлъ случай доказать, насколько такого рода представленія близки къ тритеизму. Въ разсматриваемомъ же мѣстѣ, на оборотъ, предположенія автора ведутъ прямо къ несомнѣнному унитаріанизму или савеліанизму. Вся система его опирается на предположеніи о какомъ то тѣснѣйшемъ единеніи Духа съ Сыномъ въ Ихъ бытіи отъ Отца; онъ формально утверждаетъ, что по ученію Дамаскина Духъ при самомъ исхожденіи находится въ какомъ то отношеніи къ Сыну и что: „такое отношеніе Духа къ Сыну не можетъ быть „ничѣмъ инымъ какъ только отношеніемъ тѣснѣйшаго вѣчнаго „единенія по существу, или сосуществованіемъ". — (стр. 57 и 58.)

Прежде всего, и во избѣжаніе всякой двусмысленности, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что самъ авторъ потрудился объяснить намъ здѣсь точное значеніе, которое онъ придаетъ выраженію: „сосуществованіе". — Онъ предупреждаетъ насъ, что выраженіемъ „сосуществованіе" — онъ имѣетъ въ виду тѣснѣйшее единеніе обѣихъ Ипостасей по существу. Но какое же тѣснѣйшее единеніе между Божескими Ипостасями возможно допустить по существу, когда въ Божескихъ Ипостасяхъ существо только одно? Развѣ въ единичномъ существѣ мыслимо какое либо единеніе, хотя бы и наитѣснѣйшее? Развѣ это не прямое и вопіющее противорѣчіе въ словахъ и въ мысли? Если же на оборотъ допускается въ существѣ какое бы ни было единеніе, то очевидно, что на сколько бы тѣсно единеніе это не было въ дѣйствительности, оно вынужденно предполагаетъ въ означенномъ существѣ субстанціальную уже не единичность, а множественность, т. е. неизбѣжно сводится къ явному тритеизму.

Но можетъ быть авторъ оговорится тѣмъ, что выраженіемъ: „тѣснѣйшее единеніе по существу", онъ имѣлъ въ виду только единеніе по ипостасному существованію и потому присовокупилъ пояснительное слово: „сосуществованіе". Но въ такомъ случаѣ, вопервыхъ, выраженіе: „по существу" — радикально невѣрно и подлежитъ измѣненію, такъ какъ на онтологическомъ языкѣ понятія о существѣ и существованіи далеко не синонимы. А во вторыхъ, сама предполагаемая поправка не измѣнитъ ложнаго смысла предложенія, такъ какъ и она въ свою очередь непосредственно клонится къ непререкаемому унитаріанизму или точнѣе савеліанизму. Не повторяя уже то, что я объяснялъ выше о невозможности признать въ единомъ Богѣ три отдѣльныхъ существованія, а на оборотъ о необходимости признанія въ немъ одного только Божескаго существованія, и слѣд. опять таки объ абсолютной

невозможности какого либо единенія въ тождествѣ, въ единичности, удовольствуюсь здѣсь однимъ только указаніемъ.

Такъ какъ въ безконечномъ единствѣ по существу немыслимо какое либо отличіе внѣ троичности ипостасныхъ отношеній — совершенно также въ троичномъ безконечномъ отличіи ипостасныхъ отношеній немыслимо какое либо единство или сліяніе внѣ единства существа. Слѣдовательно, въ Божествѣ троичность отношеній есть единственно-достаточная причина (*ratio sufficiens*) безконечнаго отличія, — а тождество существа единственно-достаточная причина безконечнаго единства. Очевидно по этому, что внѣ единства по существу всякое другое предполагаемое единеніе въ Ипостасяхъ и въ особенности тѣснѣйшее есть прямое противорѣчіе въ словахъ.

И такъ, резюмируя для большей ясности все сказанное повторимъ вкратцѣ: предложенное авторомъ и одобренное его церковью толкованіе Дамаскинской формулы о исхожденіи Св. Духа чрезъ Сына, будто формула эта означаетъ отношеніе вѣчнаго, тѣснѣйшаго единенія по существу, опровергается сама собою, такъ какъ единеніе въ тождествѣ съ одной стороны прямое противорѣчіе здравому смыслу, а съ другой — несомнѣнно ведетъ къ признанію тритеизма въ Божествѣ. Если же будетъ допущено, что по ошибкѣ автора, и неосновательному одобренію этой ошибки русскою церковью, слѣдовало бы замѣнить выраженіе „по существу“ другимъ выраженіемъ, напримѣръ „по ипостасному существованію“, то поправка эта рѣшительно ничего не поправитъ, такъ какъ съ одной стороны предлагаемое тѣснѣйшее единеніе Ипостасей, а съ другой существующее въ дѣйствительности безконечное отличіе между ними опять представляютъ непререкаемое противорѣчіе въ смыслѣ и въ самыхъ словахъ.

Хотя доказательства несостоятельности авторскаго толкованія вытекаютъ такимъ образомъ изъ существа самого этого толкованія и потому не нуждаются въ какомъ либо постороннемъ подтвержденіи, однако несостоятельность эта выразится еще яснѣе, когда мы вникнемъ въ представленные авторомъ доводы для оправданія своего взгляда.

Возвращаясь къ приведенному уже мѣсту Дамаскина, авторъ, напоминая что св. отецъ еще разъ уподобляетъ здѣсь Св. Духа образу дыханія, разсуждаетъ такъ: „Исхожденіе или дыханіе нужно „отличать отъ рожденія; дыханіе есть необходимое условіе всякого возбужденія, слѣдовательно и рожденія слова, ибо никакого „возбужденія не бываетъ безъ Духа“ (дыханія) — по словамъ Дамаскина. „Для самого рожденія (Бога) Слова нужно дыханіе устъ

„Божіихъ . . . . . Безъ исхожденія Духа (Дыханія устъ Божіихъ) „немыслимо самое рожденіе Слова“ (стр. 58).

Мы тотчасъ займемся дальнѣйшими заключеніями выводимыми авторомъ изъ этого замѣчательнаго положенія. Но предварительно я желалъ бы нѣсколько ближе вникнуть въ смыслъ приведеннаго мѣста.

По опредѣленію не только лучшихъ лексикографовъ, но по указанію самого здраваго смысла, неизбѣжное условіе есть прецедентъ, существованіе котораго необходимо для осуществленія зависящаго отъ него консеквента. Такимъ образомъ въ мірѣ вещественномъ органъ дыханія необходимый прецедентъ самого дыханія, а въ мірѣ духовномъ разумъ, по крайней мѣрѣ въ смыслѣ логическомъ, необходимый прецедентъ самой мысли, такъ какъ безъ дыхательнаго аппарата немыслимо дыханіе, а безъ разума не мыслимо производство самой мысли. Отсюда техническое, такъ сказать, выраженіе: условіе *sine quô non*, которымъ обозначается условіе до того необходимое, что при его только осуществленіи дѣлается возможнымъ существованіе зависящаго отъ него консеквента. Слѣдовательно, когда авторъ настоятельно повторяетъ, что исхожденіе Св. Духа такое же необходимое условіе для рожденія Сына, какъ дыханіе есть необходимое условіе вообще для рожденія человѣческаго слова, и что безъ исхожденія Духа не мыслимо самое рожденіе Сына, онъ несомнѣнно и ясно ставитъ исхожденіе Духа необходимымъ прецедентомъ зависящаго отъ него рожденія Сына, т. е. непререкаемо признаетъ за Св. Духомъ свойство логически предшествовать Сыну въ порядкѣ Божескихъ исхожденій; ибо безъ формальнаго противорѣчія въ словахъ невозможно не признать, что прецедентъ необходимо логически предшествуетъ своему консеквенту.

Но если такъ, то предложенное толкованіе прямо нарушаетъ православный порядокъ Божескихъ Ипостасей; и на мѣсто Христіанской Троицы, въ которой по ученію церкви мы строго обязаны сохранять существенную послѣдовательность Лицъ, исповѣдуя Отца, и Сына, и Св. Духа, мы дерзновенно извращаемъ догматическій порядокъ Ипостасей, признавая вторымъ Лицемъ Св. Духа, а третьимъ Сына. Не думаю, чтобы заключеніе это — хотя строго вытекающее изъ предложеннаго толкованія — согласовалось съ ученіемъ русской церкви.

Но, возразитъ мнѣ авторъ, вы приписываете мнѣ ученіе не согласное съ тѣмъ, которое я защищаю; ибо вслѣдъ за приведеннымъ вами мѣстомъ я прямо объясняю, что если съ одной стороны Духъ есть необходимое условіе самого рожденія Сына, то съ дру-

гой — Сынъ, въ свою очередь, есть такое же необходимое условіе исхожденія Духа отъ Отца. Дѣйствительно, на стр. 59 авторъ выражается такъ: „Онъ (Св. Духъ) не потому Духъ Сына, что отъ „Сына получаетъ бытіе, а потому что, хотя Сынъ-Слово самъ не „можетъ рождаться и не рождается безъ Духа отъ Отца, ... но „и Духъ безъ Сына не исходитъ отъ Отца". Я къ искреннему моему сожалѣнію принужденъ сознаться, что это послѣдующее объясненіе автора не только не можетъ послужить къ оправданію его теоріи, но что оно еще яснѣе свидѣтельствуетъ о радикальной ея несостоятельности и о вопіющихъ противорѣчіяхъ прямо изъ нея вытекающихъ.

Во первыхъ, если Духъ Св. такое же необходимое условіе для рожденія Сына какъ и Сынъ необходимое условіе для изведенія Духа, опять таки слѣдуетъ отказаться отъ установленнаго христіанскимъ ученіемъ ипостаснаго порядка въ Троицѣ. Ибо очевидно, что если одинъ только Отецъ одинако производитъ Сына путемъ рожденія, а Духа путемъ изведенія и если притомъ и Сынъ и Духъ одинако и обоюдно служатъ другъ другу условіемъ *sine quô non* въ этомъ предвѣчномъ актѣ, не только не существуетъ раціональной причины признавать Сына вторымъ Лицемъ, а Св. Духа третьимъ, но на оборотъ здравый смыслъ требуетъ чтобы въ Св. Троицѣ одно Лице-Отецъ почиталось первымъ; два же прочія, т. е. Сынъ и Св. Духъ, — а если даже кому либо покажется пріятнѣе, Св. Духъ и Сынъ, — почитались двумя обоюдно и безразлично вторыми Лицами. Едва ли можно признать удачною такого рода пародію ипостаснаго порядка, строго вытекающую изъ авторской теоріи о какихъ-то геминатныхъ божественныхъ Ипостасяхъ.

Но, во вторыхъ, доводъ молодаго филолога обращается прямо противъ него самого, т. е. противъ ученія его собственной церкви. Дѣйствительно, одобреннымъ ею толкованіемъ чтó имѣетъ авторъ въ виду? Онъ силится доказать на авторитетѣ Дамаскина, что Сынъ чуждъ всякаго участія въ изведеніи Св. Духа, и для достиженія своей цѣли онъ избираетъ два довода: первый, что по смыслу св. отца Духъ безъ Сына не можетъ исходить отъ Отца; а второй — что по его же будто смыслу и Сынъ не можетъ рождаться безъ Духа отъ Отца. Но неужели прямое сознаніе, что Сынъ „есть необходимое условіе изведенія Духа", — можетъ почитаться доказательствомъ того, что Сынъ исключается отъ всякаго участія въ этомъ изведеніи? И неужели противорѣчивое предположеніе, что будто и Духъ есть необходимое условіе рожденія Сына, — можетъ опять-же почитаться доказательствомъ

того, что Сынъ вторично исключается отъ всякаго участія въ изведеніи Духа? Напротивъ, всякому доступно, что изъ двухъ предположеній первое во всякомъ случаѣ не отрицаетъ, а скорѣе подтверждаетъ участіе Сына въ изведеніи Духа, такъ какъ едва ли кому удастся ясно опредѣлить различіе, существующее между необходимымъ условіемъ изведенія и участникомъ въ этомъ изведеніи; а второе стоитъ въ очевидномъ противорѣчіи съ разсудкомъ и здравымъ смысломъ.

Дѣйствительно, всякому очевидно, что *conditio sine quâ non*, т. е. необходимое условіе по существу содержитъ въ себѣ понятіе о нѣчто логически предшествующемъ, а, что на оборотъ то, что осуществляется только въ силу необходимаго условія, по существу содержитъ въ себѣ понятіе о нѣчто логически послѣдующемъ. Слѣдовательно, оба концепта существенно соотносительны, и по этому, то, чему нѣчто другое служитъ необходимымъ условіемъ, никакъ уже не можетъ обоюдно служить этому другому тѣмъ же необходимымъ условіемъ. Оба свойства взаимно исключаютъ другъ друга, такъ какъ исключаютъ другъ друга, напримѣръ, понятія объ окружности и квадратности. Если нога необходимое условіе поступи, то̀ очевидно что поступь по существу уже не можетъ быть необходимымъ условіемъ ноги, такъ какъ нога есть нѣчто логически предшествующее поступи, а поступь есть нѣчто логически послѣдующее относительно ноги.

Понятно, что аксіома эта не терпитъ исключенія, такъ какъ она ничто иное какъ простое и ясное выраженіе основнаго закона мышленія и разума. Слѣдовательно, не менѣе понятно и то, что когда мы утверждаемъ будто Сынъ и Св. Духъ суть два обоюдно-необходимыя условія ихъ взаимнаго бытія, мы утверждаемъ, что обѣ Божескія Ипостаси дважды обладаютъ относительно каждой изъ нихъ обоюдно противорѣчивымъ свойствомъ: быть нѣчто другъ другу логически предшествующее, и вмѣстѣ съ тѣмъ, нѣчто другъ другу логически послѣдующее; т. е. иными словами: мы дважды впадаемъ въ явный, непререкаемый онтологическій абсурдъ.

Такимъ образомъ съ двоякой точки зрѣнія оказывается, что теорія, одобренная русскою церковью о взаимномъ будто значеніи Сына и Св. Духа, какъ обоюдныхъ необходимыхъ условій божественныхъ исхожденій, не основательнѣе самой теоріи о значеніи собственно Духа какъ необходимаго условія рожденія Сына; но что какъ та, такъ и другая одинако неспособны выдержать научной критики, и ведутъ къ прямому и формальному противорѣчію въ словахъ.

Убѣдившись такимъ образомъ въ существенной несостоятель-

ности предложеннаго толкованія изъ внутренней противорѣчивости его же смысла, мы удобнѣе можемъ приступить теперь къ обсужденію выводимыхъ изъ него авторомъ заключеній. Вотъ какъ онъ окончательно резюмируетъ свое пространное изслѣдованіе о настоящемъ смыслѣ выраженій Дамаскина, утверждающаго что Св. Духъ есть Духъ Отца, ибо отъ него исходитъ, но что Онъ есть также Духъ и Сына, ибо не отъ него, а чрезъ Него исходитъ. Онъ говоритъ: „Такимъ образомъ слова „чрезъ Сына", „мы должны признать выражающими только мысль о тѣснѣйшемъ „внутреннемъ отношеніи или единеніи между Сыномъ и Духомъ „въ самомъ предвѣчномъ рожденіи и исхожденіи Ихъ отъ Отца" (стр. 59). И далѣе: „формула „δι' Υἱοῦ". . . . . выражаетъ мысль „о совмѣстности рожденія Слова и исхожденія Св. Духа, ... объ „отношеніи вѣчнаго сосуществованія и проникновенія Ихъ одного „другимъ. Формула эта стоитъ въ связи . . . . съ ученіемъ церкви „о вѣчномъ пребываніи Божескихъ Ипостасей одной въ другой" (стр. 66).

Разбирая приведенное мѣсто не могу при самомъ началѣ воздержаться, чтобъ не замѣтить, опять молодому контроверсисту, что здѣсь, какъ и во многихъ другихъ частяхъ своего разсужденія, онъ еще разъ, по недостатку ясности и логической послѣдовательности въ мысли, самъ опровергаетъ свои собственные выводы. Дѣйствительно, окончательный выводъ его изъ Дамаскинскихъ положеній о исхожденіи Св. Духа имѣетъ очевидно въ виду подтвержденіе ученія русской церкви относительно этого вопроса, т. е. отрицаніе всякаго участія Сына въ предвѣчномъ актѣ исхожденія Духа. Между тѣмъ послѣднее его заключеніе указываетъ на то, что Дамаскинскія формулы выражаютъ просто общее ученіе церкви „о пребываніи Божескихъ Ипостасей одной въ другой". Но если такъ, то какое же значеніе, собственно для исхожденія Св. Духа въ частности, можетъ имѣть общее ученіе о пребываніи всѣхъ безразлично Ипостасей одной въ другой? Очевидно, что если ученіе это въ связи съ признаніемъ какого то тѣснѣйшаго единенія Сына съ Духомъ, оно по необходимости должно быть также въ связи съ совершенно такимъ же тѣснѣйшимъ единеніемъ Отца съ Сыномъ или Духа съ Отцомъ, такъ какъ взаимное пребываніе одной Ипостаси въ другой, а слѣдовательно и тѣснѣйшее Ихъ единеніе, по признанію автора, сообщее всѣмъ тремъ Ипостасямъ. А такъ какъ это тѣснѣйшее единеніе Ипостасей нисколько не обусловливаетъ ни безначалія Отца, ни рожденія Сына, а свидѣтельствуетъ просто о тождествѣ Ихъ существа, то непререкаемо слѣдуетъ, что и относительно Св. Духа, пред-

полагаемое тѣснѣйшее единеніе Его съ Сыномъ нисколько не можетъ отрицать исхожденія Духа отъ Сына, а просто свидѣтельствуетъ о тождествѣ Его существа съ двумя прочими лицами Св. Троицы.

Такимъ образомъ изъ самой аргументаціи автора вытекаетъ заключеніе обратное тому, которое онъ имѣетъ въ виду вывести; т. е. именно то́, что если будетъ допущено неосновательное предположеніе будто формула „чрезъ Сына" — дѣйствительно указываетъ на тѣснѣйшее единеніе Св. Духа съ Сыномъ, то и въ такомъ даже случаѣ она нисколько не отрицала бы Его исхожденіе отъ Сына, такъ какъ тѣснѣйшее единеніе Духа съ Отцомъ не отрицаетъ Его же исхожденіе отъ Отца; а на оборотъ, въ обоихъ случаяхъ тѣснѣйшее единеніе должно бы представляться какъ прямое послѣдствіе обосновывающаго его исхожденія.

Но если оставляя даже въ сторонѣ паралогизмъ, вкравшійся — вѣроятно опять вслѣдствіе несовершеннаго усвоенія себѣ онтологическихъ принциповъ — въ аргументацію автора, мы обратимся затѣмъ къ самой сущности этой аргументаціи, ея невѣрность представится намъ еще несравненно яснѣе, и мы убѣдимся, что вся теорія о какомъ то тѣснѣйшемъ единеніи именно Духа съ Сыномъ ничто иное какъ метафизическій призракъ, безслѣдно разрушающійся въ прикосновеніи съ строгою доктринальною дѣйствительностью.

Хорошо извѣстный Вамъ современный писатель выразился такъ въ своемъ отвѣтѣ на нѣкоторыя возраженія: „Между блистательными качествами нашего русскаго ума встрѣчаются и нѣкоторыя недостатки. Совершенство не удѣлъ человѣчества. Одинъ изъ этихъ недостатковъ какая-то склонность, и даже своего рода влеченіе ко всѣму неточному, не ясному, неопредѣленному. Свойство это весьма часто обращается въ качество на почвѣ поэтическаго вдохновенія и беллетристики вообще. Въ предѣлахъ же строго спекулятивнаго умозрѣнія оно должно считаться серіознымъ недостаткомъ. Легко было бы подтвердить наблюденіе разительными примѣрами изъ современной русской жизни. Кто, напримѣръ, какъ художники выше Толстаго и Достоевскаго? Но кто болѣе ихъ до ребячества путаетъ въ изложеніи своихъ философскихъ системъ, или вѣрнѣе галлюцинацій? Главная причина страннаго явленія та, что вопросы всегда ставятся криво, или по крайней мѣрѣ сбивчиво."

Полагаю, что приведенное наблюденіе можно примѣнить съ справедливостью къ настоящему случаю. Очевидно по моему, что мысль молодаго богослова, когда онъ разсуждаетъ о Троицѣ

не относится съ надлежащею точностью къ основнымъ началамъ, существенно обусловливающимъ христіанское ученіе о таинствѣ, и что замѣтная сбивчивость въ понятіяхъ о единичности существа и о троичности ипостасныхъ отношеній ведетъ его къ произвольнымъ выводамъ, которые не подтверждаются, а на оборотъ прямо опровергаются дѣйствительностью.

Для яснѣйшаго доказательства сказаннаго, допустимъ въ пользу окончательнаго авторскаго заключенія изъ Дамаскинскаго ученія, будто оно основательно выведено изъ мысли св. отца. Забудемъ на время всѣ представленныя нами опроверженія авторскихъ аргументовъ, и предположимъ, что формальное признаніе Дамаскина о исхожденіи Св. Духа чрезъ Сына, въ дѣйствительности обозначаетъ только, какъ утверждаетъ авторъ, тѣснѣйшее Ихъ единеніе въ предвѣчномъ актѣ рожденія и исхожденія. Смѣю думать, что и при такой даже постановкѣ вопроса авторское заключеніе не выдержитъ разбора научной критики, и само собою разрушится до основанія въ столкновеніи съ раціональною дѣйствительностью.

Почему-же? спросите Вы.

Просто потому, что изъ какихъ бы ни было вѣрныхъ или невѣрныхъ посылокъ заключеніе это выведено, оно уже ipso facto и по существу содержитъ въ себѣ паралогизмъ и явное противорѣчіе въ мысли.

Обвиненіе, — само собою разумѣется, — требуетъ яснаго и точнаго доказательства.

Единичность Безконечнаго, т. е. Бога, есть первое и краеугольное основаніе всего христіанскаго ученія. Единичность эта обусловливается съ такою неумолимою строгостью, съ такою безконечною энергіею, что разумъ нашъ совершенно лишенъ способности составить себѣ адекватное о ней понятіе, такъ какъ не существуетъ ни въ мірѣ конечномъ, ни даже въ воображеніи хотя бы и отдаленной для мысли точки сравненія.

Понятно, что такая абсолютная единичность существенно и неумолимо отвергаетъ всякую возможность множественности и что, слѣдовательно, какое бы ни было понятіе о множественности, введенное въ идею о Безконечномъ, было бы прямымъ и явнымъ отрицаніемъ самаго Безконечнаго, т. е. Божества.

Но если такъ, скажите Вы, какимъ же образомъ совмѣстимъ мы съ такимъ неуклонным концептомъ о безконечной единичности сознаніе о присущихъ въ ней также безконечныхъ трехъ Ипостасей? Неужели божественное откровеніе и безконечная премудрость вынуждаютъ согласіе разума нашего съ очевиднымъ противорѣчіемъ?

Понятно, что предположеніе въ высшей степени нелѣпо, и что на оборотъ болѣе глубокое и благоговѣйное созерцаніе таинства должно необходимо убѣдить насъ, что троичность Божескихъ лицъ, раціонально и вѣрно понятая, не только не нарушаетъ абсолютной единичности Безконечнаго, но напротивъ всецѣло и существенно ее доказываетъ и подтверждаетъ.

Разъясненіе этой мысли заслуживаетъ нѣкоторой доли вниманія.

Въ сферѣ отвлеченностей, болѣе другихъ способной снабдить насъ терминомъ сравненія съ предметами изъ онтологіи Безконечнаго, мы встрѣчаемъ два рода понятій о единичности, существенно другъ отъ друга отличныхъ. Первое есть понятіе о единичности математической точки. Единичность скудная, безплодная, мертвая, исключающая всякую способность внутренняго развитія и равняющаяся нулю. Второе есть понятіе о единичности плодотворной, живой, имманентно подвигающейся въ нѣдрахъ собственнаго бытія и олицетворяющей высшій и совершеннѣйшій типъ конечнаго единичнаго развитія — въ единицѣ о трехъ протяженій. Этотъ источникъ всякаго вещественнаго бытія, всякой бытовой дѣятельности и гармоніи уже прозрѣвалъ нѣкогда геній Пиѳагора и Платона, когда открывалъ въ немъ начальный и высшій идеалъ конечной троичной единичности.

Я на предъидущихъ страницахъ слишкомъ подробно настаивалъ на несостоятельность точнаго примѣненія образныхъ формулъ къ онтологическимъ выводамъ, чтобъ быть заподозрѣннымъ здѣсь въ попыткѣ прибѣгнуть къ тѣмъ же пріемамъ. Тѣмъ не менѣе трудно не согласиться съ высшими представителями человѣческаго генія, что основательное изслѣдованіе конечной единицы о трехъ протяженій ярко освѣщаетъ для насъ правильное хотя и несовершенное понятіе о безконечной, божественной Тріединицѣ.

Съ этой точки зрѣнія — на которую могу только мимоходомъ указать, — не трудно будетъ убѣдиться въ существенной раціональности вышеизложенной истины, что ипостасная троичность въ Божествѣ не есть нарушеніе, а напротивъ очевидное подтвержденіе абсолютной неуклонности Его единичности. Безъ этой троичности Божеская единичность была бы единичностью несовершенною, скудною, безплоднымъ эквивалентомъ мертваго нуля. При ней только единичность дѣлается единичностью въ полномъ совершенствѣ, единичностью плодотворною, активною, однимъ словомъ адекватнымъ эквивалентомъ Безконечнаго, слѣдовательно самаго Божества. И точно такъ какъ въ Богѣ абсолютная не-

возможность произвести нелѣпость, напримѣръ квадратную окружность, или совершить преступленіе, не нарушаетъ, а напротивъ подтверждаетъ Его всемогущество, точно также и невозможность единоличности не нарушаетъ, а строго подтверждаетъ и завершаетъ безконечное совершенство Его единичности.

Изъ правильнаго понятія о томъ, что троичность Ипостасей не есть нарушеніе, а наоборотъ прямое подтвержденіе Божеской единичности, непререкаемо вытекаетъ заключеніе, что ипостасная множественность поражаетъ, или вѣрнѣе аффектируетъ не существо въ Богѣ, а нѣчто иное. Ибо если бы существо было съ одной стороны абсолютно единичное, а съ другой абсолютно троичное, такое предположеніе содержало бы въ себѣ осязаемое, прямое противорѣчіе въ словахъ, т. е. равнялось бы безсмыслію.

Къ чему же собственно въ ненарушимой единичности Божества можетъ относиться ипостасная множественность, которая какъ мы имѣли случай убѣдиться, есть только очевидное, прямое подтвержденіе существенной божеской единичности? Могъ ли бы человѣческій разумъ вознестись до рѣшенія такого вопроса собственною мочью, безъ свѣта откровенія, это дѣло совершенно иное. Но при помощи разъ открытой намъ свыше истины, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что разумъ нашъ вполнѣ способенъ доказать въ открытомъ ему таинствѣ не только отсутствіе всякаго противорѣчія, но еще и единственно раціональный и послѣдовательный путь къ вѣрному его пониманію.

Основываясь на этихъ данныхъ, разумъ приходитъ вынужденно и безъ всякихъ колебаній къ слѣдующимъ непререкаемымъ заключеніямъ:

Такъ какъ изъ указаннаго выше вытекаетъ, что въ Божествѣ ипостасная множественность не можетъ безъ нелѣпости относиться къ существу, то̀ неизбѣжно слѣдуетъ признать, что она по необходимости можетъ только выражать отношеніе; ибо въ существѣ духовномъ, т. е. безконечно простомъ, несложномъ внѣ существа и отношенія ничего другаго абсолютно немыслимо. Но кромѣ того совершенно неизбѣжно должно также признать и то, что отношеніе это есть непререкаемо отношеніе необходимое, такъ какъ по законамъ онтологіи въ существѣ самосущномъ немыслима какая либо контингентность. Но такъ какъ отношеніемъ необходимымъ можетъ быть только изведеніе и соотносительное ему исхожденіе, ибо для безконечной Ипостаси можетъ быть только одно отношеніе необходимое, т. е. именно то̀, въ силу чего она сообщаетъ или получаетъ бытіе, — очевидно слѣ-

дуетъ, что отношеніе ипостасное можетъ быть только отношеніемъ происхожденія или изведенія.

Наконецъ, такъ какъ въ силу того же откровенія ипостасныя отношенія подчиняются извѣстному, ненарушимому порядку послѣдовательности, выражаемому нами словами: первое Лицо, второе Лицо и третье Лицо, одинако очевидно и то, что ипостасное отношеніе, или иными словами происхожденіе перваго Лица не имѣетъ никакого начальнаго прецедента, что происхожденіе втораго имѣетъ своимъ начальнымъ прецедентомъ по необходимости только первое Лицо, а что происхожденіе третьяго имѣетъ по такой же необходимости своимъ начальнымъ прецедентомъ первое и второе Лица; или еще иными соотносительными словами: что первое Лицо имѣетъ своими логическими консеквентами второе и третье, что второе имѣетъ своимъ логическимъ консеквентомъ только третье, а что третье, т. е. Лице завершающее Св. Троицу, логическаго консеквента вовсе не имѣетъ.

Выводя это строго онтологическое заключеніе изъ правильнаго и точнаго понятія о Божеской единичности, я не столько имѣю въ виду явное онтологическое оправданіе вселенскаго ученія, вытекающаго такимъ образомъ изъ самаго существа таинства, сколько желалъ бы изобличить несостоятельность собственно авторскаго толкованія о какомъ то несбыточномъ тѣснѣйшемъ единеніи Духа съ Сыномъ по существу.

Для логическаго разума несостоятельность эта должна уже, если не ошибаюсь, до нѣкоторой степени обнаружиться изъ сказаннаго. Постараюсь однако уяснить ее еще осязательнѣе.

Изъ предшествующаго явствуетъ, что ипостасное отличіе не есть элементъ нарушенія божеской единичности, а на оборотъ довершающее ее необходимое совершенство. Слѣдовательно, признаніе ипостаснаго отличія есть ничто иное какъ признаніе самой единичности, доколѣ признаніе это не включаетъ въ себѣ явнаго противорѣчія въ мысли т. е. нелѣпости. Такимъ образомъ признаніе, что каждая изъ Божескихъ Ипостасей безконечно отлична отъ каждой изъ двухъ прочихъ есть признаніе иными словами, что каждая изъ Ипостасей тождественна съ каждою изъ двухъ прочихъ, доколѣ это признаніе не включаетъ въ себѣ нелѣпости. Нелѣпость же возникаетъ только чрезъ признаніе, что Рождающій, въ качествѣ именно Рождающаго, будто тождественъ съ Рожденнымъ въ качествѣ именно Рожденнаго, или что Изводящій, въ качествѣ именно Изводящаго, тождественъ съ Исходящимъ въ качествѣ именно Исходящаго. Но такъ какъ изъ объясненнаго выше доказано, что единичность или тождество, исключающее

только нелѣпость, этимъ исключеніемъ не нарушается, а напротивъ подтверждается и завершается, непререкаемо слѣдуетъ: во первыхъ, что въ Божествѣ ипостасное отличіе есть высшее выраженіе и доказательство единичности, а во вторыхъ, что ипостасное безконечное отличіе заключается только и можетъ только заключаться въ отношеніяхъ происхожденія; ибо признаніе абсолютнаго тождества включаетъ въ себѣ нелѣпость единственно въ отношеніи къ отличію начальному, т. е. въ отношеніи къ происхожденію.

Съ ясныхъ высотъ единственно правильнаго взгляда на непостижимое таинство, — говорю непостижимое, такъ какъ доказательство отсутствія въ немъ какого либо противорѣчія не можетъ еще почитаться объясненіемъ, — не трудно будетъ опровергнуть всякую теорію, выводимую изъ невѣрнаго или сбивчиваго понятія о единичности Божескаго существа и о троичности Его начальныхъ отношеній, т. е. Ипостасей.

Такимъ образомъ первое непререкаемое заключеніе, представляющееся нашему разсудку изъ выясненныхъ нами принциповъ, слѣдующее: Такъ какъ въ Божествѣ начальное отношеніе т. е. происхожденіе и соотвѣтственное ему изведеніе, есть прямое основаніе Ипостаси, или даже еще вѣрнѣе, такъ какъ Ипостась есть самое олицетвореніе начальнаго отношенія, очевидно что тамъ, гдѣ нѣтъ начальнаго отношенія, не можетъ быть и ипостаснаго отличія, а слѣдовательно не можетъ быть и Ипостаси. По этому, если бы въ Св. Троицѣ не существовало никакого начальнаго отношенія, Она была бы совершенно безлична, т. е. иными словами, вовсе не было бы Троицы, и слѣдовало бы признать унитаріанизмъ за выраженіе непререкаемой истины. Но совершенно такимъ же образомъ слѣдуетъ признать и то, что если бы между Одною какою либо Ипостасью Св. Троицы и другою, напр. между Сыномъ и Св. Духомъ не существовало бы вовсе никакого взаимнаго начальнаго отношенія, тѣмъ самымъ уже не могло бы существовать между Ними и никакого ипостаснаго отличія, и слѣдовательно, обѣ означенныя Ипостаси сливались бы всецѣло въ безконечномъ тождествѣ Ихъ существа, и были бы уже не два, а одно и тоже Лицо.

Но мнѣ возразятъ, можетъ быть, что выводимое мною единоличіе Сына съ Духомъ, вслѣдствіе признаваемаго между Ними отсутствія всякаго начальнаго отношенія, есть ничто иное какъ простая натяжка, такъ какъ Ихъ ипостасное отличіе ограждено уже тѣмъ, что Сынъ признается рожденнымъ, а Духъ изведеннымъ Отцомъ. Я отвѣчу на это, что возраженіе совершенно неосновательно, и по многимъ причинамъ.

Вопервыхъ, мы уже доказали, что ипостасное отличіе по необходимости можетъ ограждаться исключительно только взаимнымъ начальнымъ отношеніемъ, т. е. тѣмъ только отношеніемъ, въ которомъ отсутствіе отличія было бы прямымъ эквивалентомъ нелѣпости. А такъ какъ рожденіе и изведеніе обусловливаютъ ипостасное отличіе между рождающе-изводящимъ съ одной стороны, и рожденнымъ и изведеннымъ съ другой, не въ силу различія существующаго между обоими актами, а на оборотъ въ силу того, что въ нихъ есть общаго, — именно въ силу свойства для одного Лица сообщать бытіе, а для двухъ прочихъ получать бытіе, — то очевидно, что ипостасные консеквенты рожденія и изведенія, какъ одинако получающіе (хотя и не одинакимъ путемъ) бытіе отъ Своего общаго Начала, никакъ не могутъ быть между Собою ипостасно-отличными, если Они кромѣ того еще не обладаютъ Сами взаимнымъ начальнымъ отношеніемъ. Скажу болѣе. Само отличіе между актами рожденія и изведенія обосновывается именно тѣмъ, что рожденіе есть исхожденіе единого изъ единого, какъ настоятельно учатъ всѣ безъ исключенія св. отцы, и въ особенности греческіе; и что слѣдовательно изведеніе уже не можетъ быть иное какъ исхожденіе единого изъ неединого.

Во вторыхъ, какое бы ни было различіе между актами рожденія и изведенія, такъ какъ ясное понятіе о нихъ намъ ни въ какомъ случаѣ доступно быть не можетъ, ни по откровенію, ни по какимъ либо усиліямъ и догадкамъ разума, — о чемъ превосходно свидѣтельствуетъ самъ Дамаскинъ, — непререкаемо слѣдуетъ, что мы изъ этого различія совершенно не имѣемъ возможности выводить никакихъ основательныхъ заключеній, — а слѣдовательно и огражденія ипостаснаго отличія, — тѣмъ менѣе когда, какъ въ этомъ именно случаѣ, заключенія эти въ прямомъ противорѣчіи съ выводами изъ доказанныхъ уже раціональныхъ принциповъ.

Наконецъ кромѣ того, въ третьихъ, замѣчу, что я положительными аргументами указалъ на абсурды, вытекающіе изъ предположенія, что въ Св. Троицѣ можетъ существовать какой-то ипостасный особнякъ, лишенный всякаго начальнаго отношенія съ одною какою либо изъ двухъ прочихъ Божескихъ Ипостасей. Для правильнаго опроверженія аргументаціи, необходимо было бы представить прямые и положительные доводы, доказывающіе ея неосновательность. Но произвольныя предположенія относительно предметовъ, намъ совершенно невѣдомыхъ и разуму нашему существенно недоступныхъ, ни въ какомъ случаѣ такого раціональ-

наго значенія имѣть не могутъ. Оне не относятся къ числу логическихъ возраженій, и по этому отвѣчать на нихъ не можетъ входить въ обязанности серіознаго контроверсиста.

Разчищенный такимъ образомъ путь къ опроверженію заключенія, выводимаго авторомъ изъ Дамаскинскаго ученія, уже доставляетъ намъ косвенное средство убѣдиться въ его несостоятельности; такъ какъ всякому понятно, что если дѣйствительно между Сыномъ и Св. Духомъ немыслимо отсутствіе начальнаго отношенія, само собою рушится и вся теорія о какомъ то особенномъ тѣснѣйшемъ единеніи обѣихъ Ипостасей. Но невѣрность ея я кромѣ того желалъ бы доказать еще прямымъ, непосредственнымъ путемъ.

Начну съ того, что авторъ по видимому самъ не въ состояніи дать себѣ яснаго отчета въ употребленномъ имъ выраженіи. Иначе онъ, конечно, точнѣе опредѣлилъ бы то̀, что онъ собственно понимаетъ, говоря о тѣснѣйшемъ единеніи Духа съ Сыномъ. Вѣдь въ предметахъ, относящихся къ основнымъ началамъ вѣры, сбивчивость, или по крайней мѣрѣ неясность не могутъ быть допускаемы, и тѣмъ менѣе одобряемы церковнымъ безошибочнымъ авторитетомъ; ибо всякому доступно, что догматическая сбивчивость или неясность суть первый и самый прямой источникъ суемудрія и даже лжеученія. Слѣдовательно, повторяю, о какомъ же родѣ единенія можетъ быть здѣсь рѣчь?

Авторъ, съ достохвальнымъ изобиліемъ, распространяется объ отношеніяхъ, открытыхъ имъ между Сыномъ и Духомъ. Онъ увѣряетъ насъ, что Сынъ — Слово, а Духъ — Дыханіе устъ Божіихъ; что Духъ износитъ Слово, а слово износитъ Духа; что при рожденіи и исхожденіи Они другъ друга проникаютъ; что Сынъ рождается чрезъ Духа и въ Духѣ, но что въ свою очередь и Духъ исходитъ чрезъ Сына и въ Сынѣ, и пр. и пр. (стр. 59).

Безъ всякаго сомнѣнія краснорѣчивыя соображенія отличаются особеннымъ глубокомысліемъ, хотя для ума посредственнаго, простаго, нѣкоторыя изъ нихъ, напр. послѣднее, могло бы казаться явнымъ противорѣчіемъ въ смыслѣ; такъ какъ выдающейся развѣ проницательности удастся постичь, какимъ образомъ одно Лицо можетъ безъ нелѣпости исходить чрезъ другое, если это же другое Лицо само, рождаясь исходитъ чрезъ Него. Но какъ бы то ни было, целесообразнѣе во всякомъ случаѣ поступилъ бы авторъ, еслибъ въ замѣнъ глубокихъ умозрѣній, онъ представилъ намъ хоть одно сколько нибудь понятное и ясное опредѣленіе того тѣснѣйшаго единенія, которое на его взглядъ связываетъ Духа съ Сыномъ.

Одно мѣсто его сочиненія могло бы почитаться нѣкоторымъ указаніемъ въ этомъ отношеніи; то именно, въ которомъ онъ объясняетъ, что формула будто выражающая это единеніе стоитъ въ связи съ церковнымъ ученіемъ о вѣчномъ пребываніи Божескихъ Ипостасей одной въ другой. Но, къ сожалѣнію, и это единственное указаніе оказывается безполезнымъ, такъ какъ оно къ разбираемому предмету вовсе не относится. Понятно, что свойство, сообщее всѣмъ тремъ Ипостасямъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить намъ указаніемъ для рѣшенія частнаго вопроса: исходитъ-ли Св. Духъ отъ Сына или не исходитъ, такъ какъ, по словамъ автора, свойство взаимнаго пребыванія Ипостасей одной въ другой одинако принадлежитъ всѣмъ тремъ, начальнымъ и безначальной, рождающей и рожденной, изводящей и изведенной.

Такимъ образомъ, за отсутсвіемъ всякаго опредѣленія относительно сущности открытаго авторомъ тѣснѣйшаго единенія между Сыномъ и Св. Духомъ, остается поневолѣ намъ самимъ искать въ чемъ собственно оно могло-бы заключаться.

Къ счастью, задача не представляетъ особенныхъ трудностей, такъ какъ искомое неизвѣстное обусловливается для насъ двумя только возможными терминами. Дѣйствительно, единичность Божества и въ Немъ троичность Лицъ, вотъ для разума единственно возможные предметы познанія относительно Безконечнаго. Слѣдовательно, открытое авторомъ тѣснѣйшее единеніе, какъ и всѣ прочія Божескія свойства, должно по необходимости относиться или къ единичности существа или къ троичности ипостасныхъ отношеній. Средняго термина между Ними ни христіанское ученіе, ни здравый смыслъ не признаютъ, и признавать не могутъ. Строго очертанный въ непреступаемыхъ предѣлахъ вопросъ легко разрѣшается.

Предполагаемое тѣснѣйшее единеніе очевидно не можетъ относиться, — мы уже доказали это — къ существу, такъ какъ въ трехъ Божескихъ Ипостасяхъ существо тождественно, едино, одно, а единеніе въ единичности было-бы чистѣйшее безсмысліе. Но еще менѣе, если возможно — можетъ означенное единеніе имѣть въ виду ипостасное начальное отношеніе обоихъ Лицъ, такъ какъ именно это отношеніе и отвергается молодымъ богословомъ и его церковью.

Мы уже выше имѣли случай убѣдиться, что въ Божествѣ, тамъ гдѣ не существуетъ начальнаго отношенія, не можетъ существовать и ипостаснаго отличія, и слѣдовательно, повторимъ еще разъ, что если между Сыномъ и Св. Духомъ отвергается всякое начальное отношеніе, тѣмъ самымъ и отрицается существо-

ваніе между Ними всякаго ипостаснаго отличія. Иными словами, обѣ Ипостаси сливаются въ безконечномъ тождествѣ Своего существа, и примѣненіе къ такому абсолютному тождеству идеи о какомъ бы ни было тѣснѣйшемъ единеніи еще разъ представляется разуму какъ очевидное противорѣчіе въ словахъ, т. е. какъ неотрицаемый логическій абсурдъ.

Такимъ образомъ, изъ аналитическаго разбора изобрѣтенной авторомъ теоріи тѣснѣйшаго единенія между двумя Божескими Ипостасями вытекаетъ, что она нетолько не оправдывается объективною дѣйствительностью, но что кромѣ того она еще ведетъ къ прямому, очевидному противорѣчію.

Хотя я выше уже опровергнулъ возраженіе, почерпнутое изъ различія между рожденіемъ и изведеніемъ, будто достаточно ограждающаго ипостасное отличіе между Сыномъ и Св. Духомъ, считаю однако не безполезнымъ присовокупить къ сказанному еще одно соображеніе.

Возраженія такого рода всегда вытекаютъ изъ неточнаго, неяснаго понятія о существенномъ значеніи ипостасныхъ отношеній въ Божествѣ. Мы объяснили наглядно, что отношенія эти никакого нарушенія не вносятъ въ единичность Божескаго существа, что наоборотъ они довершаютъ и подтверждаютъ ея абсолютную неуклонность, такъ какъ проявляются исключительно только тамъ, гдѣ отсутствіе ихъ включало бы въ себѣ очевидную нелѣпость; какъ напр. если бы утверждалось тождество или сліяніе рождающаго съ рожденнымъ, изводящаго съ изведеннымъ. Слѣдовательно, начальное отношеніе, или ипостасное отличіе въ единичности Божества непререкаемо и безъ исключенія свидѣтельствуетъ о томъ, что отсутствіе этого отношенія равнялось бы очевидной нелѣпости; и по этому признанное ипостасное отличіе между Сыномъ и Св. Духомъ совершенно такимъ же образомъ свидѣтельствуетъ о необходимо существующемъ между Ними начальномъ отношеніи, совершенно самостоятельно и независимо отъ рожденія Перваго и исхожденія Втораго отъ Отца, такъ какъ изъ доказаннаго вытекаетъ, что отсутствіе этого начальнаго отношенія равнялось бы всецѣло сущей логической нелѣпости.

Такимъ образомъ, изъ всего доселѣ сказаннаго ясно обнаруживается:

1°) Что негативная часть авторскаго предположенія, будто Дамаскинская формула, утверждающая исхожденіе Св. Духа чрезъ Сына, есть отрицаніе всякаго участія Сына въ изведеніи Духа, не только не оправдывается какимъ либо солиднымъ аргументомъ,

но на оборотъ окончательно опровергается изъ самыхъ словъ и умозаключеній автора.

2°) Что положительная часть той же теоріи, будто существуетъ какое то авторомъ не опредѣленное тѣснѣйшее единеніе между Сыномъ и Св. Духомъ, не могущее относиться ни къ существу обоихъ Лицъ, ни къ ипостасному Ихъ отношенію, въ свою очередь есть ничто иное какъ пустая, неосновательная гипотеза, въ явномъ противорѣчіи съ христіанскимъ ученіемъ о Троицѣ, съ основными законами здравой онтологіи, и прямо ведущая или къ унитарному сліянію двухъ Ипостасей, или къ политеистическому понятію о единичномъ Божествѣ.

Я бы могъ удовольствоваться этимъ выводомъ, вытекающимъ изъ самой теоріи, изобретенной, или покрайней мѣрѣ возобновленной молодымъ богословомъ, если бы онъ не счелъ нужнымъ на концѣ своего изложенія отвѣтить на нѣкоторыя возраженія, представленныя имъ самимъ противъ своего собственнаго тезиса.

Безъ сомнѣнія слѣдовало бы ожидать, что по крайней мѣрѣ отвѣтъ его на избранныя имъ самимъ возраженія окажется вполнѣ удовлетворительнымъ. Но, къ сожалѣнію, мы вскорѣ убѣдимся, что дѣйствительность не осуществляетъ справедливыхъ ожиданій.

На стр. 60 авторъ замѣчаетъ, что противъ предложеннаго имъ толкованія можно возражать такимъ образомъ: „Если Духъ „Св. называется Духомъ Сына въ силу вѣчнаго Своего существо„ванія съ Сыномъ и въ Сынѣ, а не въ силу отношенія зависи„мости по бытію, то почему бы въ такомъ случаѣ и Сыну не на„зываться Сыномъ Духа? Между тѣмъ такого названія у Дамас„кина нигдѣ не встрѣчается.“ — На это авторъ отвѣчаетъ, что слово: „Сынъ“ — не только составляетъ названіе втораго Лица Св. Троицы, но обозначаетъ еще исключительныя сыновнія отношенія этого Лица къ Отцу. А такъ какъ никакого Сыновства между Сыномъ и Духомъ существовать не можетъ, то выраженіе: „Сынъ Духа“ — было-бы очевидно невѣрно и нелѣпо.

Отвѣтъ совѣршенно удовлетворителенъ и вполнѣ логиченъ, но, къ сожалѣнію, онъ нисколько не опровергаетъ возраженія. Вольно же было автору формулировать его въ софистической формѣ. Вольно было ему выбрать выраженіе двусмысленное, обозначающее не только начальныя но именно сыновнія отношенія втораго Лица Св. Троицы. Вѣдь не однимъ названіемъ Сына обозначаетъ Его Св. Писаніе. Оно одинако называетъ Его и Сыномъ, и Словомъ, и Христомъ. Слѣдовательно, изъ трехъ наименованій втораго Лица авторъ въ предполагаемомъ имъ возраженіи напрасно избралъ только то, которое выражаетъ, кромѣ отношенія начала въ

общемъ смыслѣ, еще именно отношеніе сыновства въ частности, и по этому представляетъ ему легкое и удобное средство къ опроверженію самого возраженія. Я весьма далекъ отъ мысли, что авторъ имѣлъ въ виду только отдѣлаться отъ возраженія посредствомъ діалектической уловки, такъ какъ не сомнѣваюсь въ полной его добросовѣстности. Но тѣмъ не менѣе нельзя не сознаться, что такого рода отвѣтъ подтверждаетъ, а не опровергаетъ возраженіе. Чтобъ убѣдиться въ этомъ, стоитъ только вмѣсто выраженія „Сынъ“ — обратиться къ другимъ наименованіямъ второй Ипостаси, и формулировать возраженіе напр. въ такомъ видѣ: „Если Духъ Св. называется Духомъ Сына, Слова и Христа „по свидѣтельству Св. Писанія и всѣхъ отцовъ, если притомъ по „теоріи автора Духъ такъ называется въ силу сосуществованія „съ Сыномъ, Словомъ, Христомъ и въ Сынѣ, Словѣ, Христѣ, а не „въ силу зависимости по бытію, непререкаемо слѣдуетъ, что въ „силу того же взаимнаго сосуществованія съ Духомъ и въ Духѣ, „Сынъ, Слово, Христосъ могъ и долженъ бы наименоваться, — „если не Сыномъ для избѣжанія амфибологіи, — то во всякомъ „случаѣ Словомъ и Христомъ Духа Святаго; ибо часто именуется „въ Св. Писаніи Словомъ Божіимъ, или напр. у Лук. II. 26 и „IX. 20. Христомъ Господнимъ и Христомъ Божіимъ. Но такъ „какъ подобнаго названія ни въ Св. Писаніи, ни у какого либо „св. отца, ни у самаго Дамаскина нигдѣ найти невозможно, то „очевидно, что названіе Св. Духа Духомъ Христа, Сына и пр. обо„значаетъ совершенно иное взаимное отношеніе обѣихъ Ипостасей „чѣмъ отношеніе сосуществованія. Ибо если-бы оно выражало „только сосуществованіе, то безразлично слѣдовало бы называть „Духа „Духомъ Христа“ а Христа „Христомъ Духа“. — По этому всякій согласится, что я былъ правъ когда утверждалъ, что опроверженіе, представленное авторомъ не опровергаетъ, а на оборотъ подтверждаетъ возраженіе.

Другое возраженіе, представленное авторомъ, слѣдующее: если въ силу теоріи о сосуществованіи мы признаемъ, что Сынъ рождается чрезъ Духа, какъ Духъ изводится чрезъ Сына, то почему же „мы нигдѣ не находимъ выраженія, что Сынъ рождается чрезъ „Духа“ (стр. 62). Отвѣтъ автора на это возраженіе — если только возможно, еще неудовлетворительнѣе предъидущаго. Вотъ собственныя его слова: „Отцы церкви о б ы к н о в е н н о соблюдали тотъ „порядокъ, который указанъ въ изреченіи Самаго Христа, т. е. „изображая троичныя отношенія, всегда говорили сперва объ Отцѣ, „потомъ о Сынѣ и наконецъ о Св. Духѣ.... Слѣдствіемъ этого „было то̀, что объ исхожденіи Св. Духа обыкновенно говорилось

„послѣ того, какъ уже было сказано о рожденіи Сына. Отсюда „приходилось показывать только отношеніе исхожденія Св. Духа „къ рожденію (отношеніе совмѣстности) только отношеніе исхо- „дящаго Духа къ рожденному Сыну, а не на оборотъ. По этому „и явилось только выраженіе „чрезъ Сына."

Я долженъ откровенно сознаться, что между всѣми свидѣтельствами, представленными мною въ доказательство полнаго отсутствія послѣдовательности въ умозаключеніяхъ симпатичнаго автора, приведенное мѣсто еще очевиднѣе другихъ страдаетъ отъ такого недостатка. Въ выраженныхъ здѣсь понятіяхъ проявляется такая поразительная, усложненная сбивчивость, что уличить ее почти также трудно, какъ напр. трудно было-бы доказывать самую очевидность. Постараюсь однако съ возможною ясностью исполнить неблагодарную задачу.

Первая сбивчивость проявляется уже съ почина въ основной мысли авторскаго объясненія. Даровитый экзегетъ замѣчаетъ, что говоря о троичныхъ отношеніяхъ обыкновенно соблюдается ипостасный порядокъ, указанный Самимъ Христомъ. Выраженіе „обыкновенно" здѣсь двояко неумѣстно. Во первыхъ потому, что обыкновеніе немыслимо тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о неуклонной, существенной необходимости. Порядокъ же Ипостасей до такой степени относится къ существу таинства, что нарушеніе этого порядка равнялось бы отрицанію всей христіанской вѣры; самъ авторъ сознается въ этомъ на свидѣтельствѣ имъ самимъ приведенномъ изъ Св. Василія Великаго. Во вторыхъ потому, что выраженіе: „обыкновенно" — доказываетъ, что молодой богословъ не отдаетъ себѣ яснаго отчета въ значеніи самаго понятія о Личности въ Божествѣ. Ипостась, какъ уже было доказано, не существо, а разумное, логическое, строго послѣдовательное отношеніе въ Безконечномъ существѣ. Слѣдовательно, совершенно также нераціонально было-бы говорить, что въ троичныхъ отношеніяхъ обыкновенно соблюдается порядокъ этихъ отношеній, какъ нераціонально было-бы утверждать, что напр. въ силлогизмѣ о трехъ членахъ „обыкновенно" соблюдается порядокъ первой и второй посылокъ, а затѣмъ и заключенія. Это изобличало бы совершенное незнаніе существеннаго смысла силлогизма. Слѣдовательно, мы совершенно согласны съ авторомъ относительно соблюденія ипостаснаго порядка, но въ томъ смыслѣ, что порядокъ Божескихъ Лицъ долженъ соблюдаться не обыкновенно только, но существенно, всегда и безъ малѣйшаго уклоненія.

Но какое же заключеніе вытекаетъ изъ этого сознанія?

Здѣсь обнаруживается вторая сбивчивость въ умозаключе-

ніяхъ автора. Что значитъ соблюдать порядокъ послѣдовательности въ отличіи Божескихъ Лицъ? Очевидно то, что когда упоминается о Нихъ подрядъ, означенный порядокъ долженъ быть ненарушимо соблюденъ. Но неужели когда я отдѣльно разсуждаю о личныхъ собственно свойствахъ напр. Духа Святаго, я уже лишаюсь возможности — если исповѣдую, что будто чрезъ Него Сынъ рождается, — заявить о такомъ важномъ, характеристическомъ свойствѣ Духа, подъ тѣмъ только непостижимымъ предлогомъ, что я будто нарушаю порядокъ Божескихъ Ипостасей, такъ какъ разсуждая о третьей я незаконно возвращаюсь опять ко второй, чтобъ указать на то, что и Она рождается чрезъ третью? Неужели возможно заподозрить геній великихъ учителей церкви въ такомъ непростительномъ слабоуміи, что если-бы они дѣйствительно вѣрили въ рожденіе Сына чрезъ Духа Святаго, они не дерзнули бы выразить такой существенный пунктъ своей вѣры только изъ за того мотива, что заявить о томъ значило бы нарушить основный порядокъ Божескихъ Ипостасей, и стало быть, иными словами, отречься отъ самаго христіанства!.... Какимъ же образомъ возможно, не говорю допустить, но просто понять, что вѣрное, правильное выраженіе догматической истины, — если только это дѣйствительно истина, — можетъ равняться отрицанію всѣхъ прочихъ христіанскихъ истинъ?! Очевидно, что предположеніе нелѣпо, и что потому невѣрна также и вся аргументація автора. Онъ совершенно правъ, полагая, что св. отцы ни въ какомъ случаѣ не могли употребить выраженіе: „Сынъ рождается чрезъ Духа" — но не оттого конечно будто обыкновенно говорилось о Сынѣ прежде чѣмъ говорилось о Св. Духѣ, — ибо мы доказали, что такая причина не имѣла бы смысла, — а гораздо проще оттого, что выраженіе „Сынъ рождается чрезъ Духа", — въ дѣйствительности нарушаетъ нетолько принятое обыкновеніе, а прямо христіанскую послѣдовательность ипостаснаго порядка, и вообще основные законы мышленія, такъ какъ недоступно здравому смыслу, чтобы то Лицо, чрезъ которое другое Лицо исходитъ, могло бы въ свою очередь рождаться чрезъ это самое другое Лицо.

И такъ, отвѣтъ автора на предполагаемое имъ возраженіе не только его не опровергаетъ, но на оборотъ непререкаемо свидѣтельствуетъ о томъ, что возраженіе существенно основательно, и что если-бы св. отцы дѣйствительно признавали, что Сынъ рождается чрезъ Духа, такъ какъ они единогласно признаютъ, что Духъ исходитъ чрезъ Сына, первая формула встрѣчалась бы въ ихъ твореніяхъ также несомнѣнно какъ встрѣчается въ нихъ

вторая. А такъ какъ на оборотъ мы ничего подобнаго въ святоотческомъ ученіи не находимъ, то по неволѣ приходится заключить, что предложенная авторомъ и одобренная его церковью гипотеза о рожденіи Сына чрезъ Духа есть ничто иное какъ произвольная, неосновательная догадка — въ прямомъ противорѣчіи съ догматическимъ ученіемъ всѣхъ православныхъ учителей Церкви.

На этомъ оканчивается собственно авторская теорія выведенная имъ изъ ученія Дамаскина о исхожденіи Св. Духа. На сколько она выведена правильно изъ мысли св. отца, и въ особенности на сколько она согласна съ логическими требованіями разума и науки, и съ вѣрнымъ онтологическимъ концептомъ о единичной Троицѣ, въ томъ мы уже имѣли случай убѣдиться до очевидности. Слѣдующіе отдѣлы, хотя уже не прямо относятся къ ученію собственно Дамаскина о исхожденіи Св. Духа, но должны скорѣе въ убѣжденіи автора служить подтвержденіемъ его системѣ, или же возраженіемъ противъ ученія вселенской церкви. Подтвержденіе и возраженія онъ напр. старается вывести изъ воззрѣнія нѣкоторыхъ другихъ отцовъ, предшественниковъ Дамаскина, изъ ученія Дамаскина о единоначаліи въ Божествѣ, изъ временнаго явленія Св. Духа, и пр. и пр. (стр. 75—126).

Понятно, что когда разъ доказана основная, существенная несостоятельность и даже противорѣчивость какой либо теоріи, никакая діалектика, основанная на косвенныхъ и мнимыхъ подтвержденіяхъ этой теоріи не въ силахъ спасти ее отъ крушенія. На этомъ основаніи, я не считаю себя обязаннымъ систематически опровергать дальнѣйшія умозаключенія автора, какъ дѣлалъ до сихъ поръ. Отвѣтъ мой безъ того, уже слишкомъ пространный, доросъ бы по неволѣ до неприличныхъ размѣровъ; ибо несравненно медленнѣе достается камень изъ воды, чѣмъ бросается въ рѣку. Однако въ доказательство того, что слишкомъ бы не трудно мнѣ было и далѣе уличать аргументацію автора въ совершенной несостоятельности, я позволю себѣ разобрать въ подробности хоть нѣкоторыя другія мѣста его трактата. Вѣдь не даромъ научаетъ насъ ежедневная практика, что достоинство цѣлаго куска вѣрно опредѣляется по качеству его образчиковъ.

Такимъ образомъ, въ разборѣ ученія св. отцовъ, предшественниковъ Дамаскина, къ какому главному, если не единственному заключенію постоянно приходитъ авторъ? Изъ ученія Василія Великаго онъ выводитъ, что представленіе его о Сынѣ и Св. Духѣ „естественно ведетъ къ представленію происхожденія Ихъ отъ „Отца, какъ нѣкотораго процесса, совершающагося вмѣстѣ, соединенно, или что тоже совмѣстно“ (стр. 79); — что отношеніе вѣч-

„наго единенія по бытію.... имѣетъ мѣсто и въ самомъ исхожденіи Св. Духа отъ Отца" (стр. 81); что Святый Василій указываетъ: „на совмѣстность рожденія Сына и исхожденія Св. Духа" (стр. 81), и что, наконецъ, вслѣдствіе униженія Св. Духа аріанами „настояла „особенная необходимость раскрыть ученіе объ особенной близости, о тѣсной связи Духа съ Сыномъ по существу" (стр. 83).

Изъ ученія Св. Григорія Нисскаго авторъ выводитъ, что выраженіемъ: „Духъ Святый возсіяваетъ или исходитъ чрезъ Сына" — св. отецъ хотѣлъ „выразить мысль, что Духъ Св. исходитъ не „позднѣе рождающагося Сына... но при самомъ тѣсномъ единеніи съ Сыномъ, или точнѣе при проникновеніи Имъ Сына по „существу" (стр. 86).

Наконецъ, изъ ученія св. Максима Исповѣдника авторъ выводитъ, что по объясненію св. отца: „слова объ исхожденіи Св. Духа „чрезъ Сына служили для выраженія мысли о вѣчной неразрывной „связи этихъ Лицъ по существу при самомъ Ихъ происхожденіи, т. е. той мысли, что происхожденіе каждаго изъ Нихъ со„вершается не отдѣльно одно отъ другого и послѣдовательно, но „совмѣстно и такъ сказать одновременно" (стр. 114).

Какъ видно изъ приведенныхъ на удачу умозаключеній автора относительно ученія прочихъ св. отцовъ, предшественниковъ Дамаскина, главный если не единственный выводъ автора заключается въ томъ, что ученіе это, даже когда оно ясно и формально утверждаетъ исхожденіе Духа чрезъ Сына имѣетъ будто только въ виду близкую связь обѣихъ Ипостасей по существу, и слѣд. доказываетъ по мнѣнію того-же автора, что Сынъ чуждъ всякаго причиннаго участія въ исхожденіи Св. Духа. Мы выше съ достаточною подробностью объяснили къ какимъ богохульнымъ тритеистическимъ заключеніямъ прямо ведетъ лжеученіе о какомъ либо соединеніи или взаимномъ проникновеніи въ божескомъ единичномъ существѣ. Мы доказали, что концептъ о единеніи и проникновеніи неизбѣжно включаетъ въ себѣ понятіе о двухъ соединяемыхъ или обоюдно проникающихъ себя терминахъ, и что слѣдовательно единеніе или проникновеніе по существу, — есть или формальное признаніе двоичности или троичности въ божескомъ единичномъ существѣ, т. е. простаго многобожія, или же явное безсмысліе. По этому не считаю нужнымъ вторично выяснять сказанное, т. е. что представленіе въ Божествѣ о единеніи или взаимномъ проникновеніи по существу есть элементарный онтологическій абсурдъ.

Но я желалъ бы здѣсь уличить аргументацію автора въ совершенной несостоятельности изъ его собственныхъ словъ. Для

этого, я согласенъ допустить на время, что тѣснѣйшее единеніе Духа съ Сыномъ и взаимное Ихъ проникновеніе по существу, не содержатъ въ себѣ никакого противорѣчія, и что признаніемъ изхожденія Св. Духа чрезъ Сына святоотческое ученіе будто дѣйствительно имѣло въ виду именно только это единеніе. Если даже и при такой вопіющей уступкѣ, аргументація автора окажется несостоятельною, полагаю безъ сомнѣнія, что всякій по неволѣ долженъ будетъ сознаться, что нѣтъ возможности согласиться съ его заключеніемъ. Между тѣмъ мы тотчасъ убѣдимся въ томъ, что предполагаемая уступка въ дѣйствительности останется безъ пользы для автора.

Основываясь на вышеприведенныхъ свидѣтельствахъ св. отцовъ, вся аргументація его заключается въ томъ, что такъ какъ они постоянно имѣютъ въ виду только тѣснѣйшее единеніе, ближайшее соприкосновеніе, сосуществованіе, совмѣстность и проч. въ исхожденіи Духа съ Сыномъ и въ Сынѣ, то слѣдуетъ заключить, что и относящіяся къ тому же ученію слова: „исходитъ чрезъ Сына“, — „и Духъ Сына“, — „собственный Христу“, — и пр. также не могутъ относиться къ зависимости Духа отъ Сына по бытію, а означаютъ только тѣснѣйшее единеніе Обѣихъ Ипостасей между собою.

Забудемъ, повторю еще разъ, что единеніе двухъ Ипостасей по существу, когда существо это — существо безконечно единичное, есть прямое безсмысліе, и отвѣтимъ автору какъ будто предполагаемое соединеніе было возможно. Говорю, что даже и въ такомъ случаѣ доводъ автора опровергается изъ его собственнаго умозаключенія.

Дѣйствительно, во всѣхъ вышеприведенныхъ изреченіяхъ и въ особенности во всѣхъ представленныхъ мною на стр. 67.—73. свидѣтельствахъ греческихъ св. учителей, то что по мнѣнію автора обозначаетъ только тѣснѣйшее единеніе между Сыномъ и Духомъ, говорится въ совершенно томъ же смыслѣ и тѣми же словами и объ отношеніяхъ Сына къ Отцу, какъ къ причинѣ Его бытія. Говорится кромѣ того въ очевидной параллельности проводимыхъ отношеній между Отцомъ и Сыномъ и между Сыномъ и Святымъ Духомъ.

Точно такимъ образомъ, какъ рожденный Отцомъ Сынъ признается неотдѣльнымъ отъ Отца въ рожденіи, и какъ чрезъ Сына мы по этому познаемъ Отца, совершенно также учитъ Василій Великій что: „Духъ соединенъ съ Сыномъ и мыслится съ Нимъ „безъ всякаго промежутка“, и что Сынъ „даетъ познавать Духа чрезъ Себя и съ Собою“ (послан. къ бр. Григ. No. 4). А парал-

дельность эту начальныхъ отношеній Отца съ Сыномъ и Сына съ Духомъ непререкаемо и подробно подтверждаетъ, говоря: „Какъ „относится Сынъ къ Отцу, такъ относится Св. Духъ къ Сыну, со„гласно завѣщанному порядку словъ во Св. Крещеніи“. — (Греческіе подлинники см. выше стр. 57—73.)

Такимъ же образомъ выражается Св. Григорій Нисскій. Онъ указываетъ на Сына какъ на другое Солнце отъ нерожденнаго Солнца „вмѣстѣ съ представленіемъ Перваго рожденно-совозсія„вающее Ему, а на Духа какъ на другой еще свѣтъ такимъ же „образомъ никакимъ временнымъ разстояніемъ неотдѣляемый отъ „рожденнаго свѣта, но чрезъ Него возсіявающій“ (стр. 84). А далѣе, „что слѣдуетъ представлять Сына „ни мало не отличнымъ отъ „Отца“, — какъ и опять „Духа Святаго неотличнымъ отъ Сына „подобно какъ мысль въ умѣ“. И еще далѣе, и въ особенности если только возможно еще точнѣе: „ибо какъ Сынъ соединяется „съ Отцомъ и имѣетъ отъ Него бытіе, не позднѣе Его по бытію, „такъ далѣе и Духъ Святый соединяется съ сыномъ, Который „только мысленно, относительно причины созерцается прежде „Ипостаси Духа [1]), временные же промежутки не имѣютъ мѣста „въ предвѣчной жизни“ (стр. 91).

---

[1]) Здѣсь встрѣчается у молодаго филолога довольно забавное недоумѣніе, о которомъ невозможно умолчать. Буквально выраженное въ приведенной имъ цитатѣ Нисскаго причинное свойство Сына относительно Св. Духа ставитъ его въ большое затрудненіе. Между тѣмъ греческое выраженіе: „*κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον*“, — не доступно какой либо двусмысленности, и во всѣхъ почти иностранныхъ переводахъ передается словами: „въ смыслѣ причины“, или относительно причинности. Понятно что рѣзкость такого несомнѣннаго признанія весьма неудобна для цѣли, которую авторъ имѣетъ въ виду. По этому нисколько не удивляюсь, что онъ всѣми силами старается съ одной стороны доказать неправильность будто общепринятаго перевода, а съ другой замѣнить его своимъ собственнымъ, исправленнымъ переводомъ. Попытка естественная, и даже похвальная если только окажется успѣшною. Но въ настоящемъ случаѣ трудно согласиться, что умозаключенія молодаго филолога вполнѣ удовлетворительны. Во первыхъ, такъ какъ означенный переводъ, такъ сказать, буквальный, авторъ, не имѣя возможности отрицать его вѣрность принужденъ обратиться къ косвеннымъ доводамъ. Онъ отвергаетъ его только потому, что какъ у Нисскаго, такъ и у другихъ отцовъ церкви единственною причиною Св. Духа представляется Отецъ, и будто никогда Сынъ. Но на подобное возраженіе слишкомъ не трудно отвѣтить. Во первыхъ, въ приведенной цитатѣ говорится не о единственной причинѣ, а просто о причинѣ; слѣд. возраженіе не вѣрно относится къ предмету, а по этому и рушится само собою. Во вторыхъ, если же мнѣ возразятъ, что тотъ кто признаетъ единственную причину тѣмъ самымъ долженъ отрицать уже всякую другую, и что слѣд. рушится не возраженіе, а мой отвѣтъ, я скажу на это, что прекословникъ радикально ошибается. Дѣйствительно, въ строгомъ, слѣд. истинномъ смыслѣ единственная при-

Такимъ же совершенно образомъ, и если возможно еще яснѣе, выражается и Св. Максимъ Исповѣдникъ: „Духъ Св. какъ природою по существу есть Духъ Бога и Отца, такъ Онъ природою „по существу есть также Духъ и Сына, какъ неизреченно отъ „Отца чрезъ рожденнаго Сына существенно исходящій" (стр. 110). А въ другомъ мѣстѣ, и именно съ цѣлью доказать и оправдать вѣрность и православіе филіоквистическаго ученія, присовокупляетъ, что западные отцы свидѣтельствуютъ (исповѣдуя исхожденіе Св. Духа отъ Отца и Сына), „что они не дѣлаютъ Сына причиною „Духа, ибо знаютъ, что одна причина Сына и Св. Духа — Отецъ, одного по рожденію, другаго по исхожденію; но показываютъ „только, что Духъ исходитъ чрезъ Сына и такимъ образомъ выставляютъ на видъ сродство и безразличіе существа" [1]) (стр. 112).

Провѣривъ такимъ образомъ съ одной стороны приведенныя самимъ авторомъ многочисленныя свидѣтельства изъ святоотческаго ученія объ исхожденіи Св. Духа, съ другой — выведенныя имъ изъ этихъ показаній заключенія, мы вынужденно должны обратиться къ поставленному вопросу слѣдующимъ образомъ:

Разъ допустивъ пока въ угожденіе автору, что близкая связь

чина далеко не та, которая исключаетъ всякую другую, а на оборотъ та, которая логически содержитъ въ себѣ причину всѣхъ прочихъ причинъ, будь это въ смыслѣ абсолютномъ, какъ напр. Безконечное, или въ смыслѣ относительномъ, по извѣстнымъ группамъ контингентнаго бытія, какъ напр. Адамъ по Христіанской космогоніи, или первоначальная слизь по морфологическимъ галлюцинаціямъ Дарвинской школы. Во вторыхъ, самъ доводъ, на которомъ опирается авторъ, отвергая означенный переводъ, несогласенъ съ принципами научной литературы. Дѣйствительно, обязанность переводчика передавать точный смыслъ подлинника, а не измѣнять его подъ тѣмъ предлогомъ, что онъ согласуется или не согласуется съ другими мѣстами изъ переводимаго автора, а тѣмъ менѣе изъ другихъ чуждыхъ ему сочиненій. Разъясненіе такихъ усложненій уже не дѣло собственно переводчика, а научной критики. Слѣдовательно, авторъ не въ правѣ отвергать означенный переводъ на основаніи приведенныхъ имъ причинъ. Наконецъ, скажу въ заключеніе, что возражая молодому филологу, я только имѣлъ въ виду выяснить несостоятельность его аргументаціи, а нисколько не облегчить себѣ разборъ текста Григорія Нисскаго. По этому я охотно отказываюсь отъ неугоднаго ему перевода, и буду придерживаться только того, посредствомъ котораго онъ самъ заблагоразсудилъ передать намъ мысль св. отца. Переводъ его окажется болѣе чѣмъ достаточнымъ для цѣли, которую я имѣлъ въ виду.

[1]) Авторъ переводитъ: соединенность и неизмѣняемость существа. Я охотно сохранилъ-бы его выраженія, не представляющія мнѣ никакого рѣшительно затрудненія для вывода имѣющагося мною въ виду заключенія. Но я нахожу, что между различными оттѣнками, существующими въ значеніи и въ смыслѣ словъ: „συναφές" и „ἀπαράλλακτον" — онъ выбралъ именно тѣ, которые не вполнѣ соотвѣтствуютъ послѣдовательности греческаго подлинника.

Божескихъ Ипостасей по существу не есть очевидное противорѣчіе въ словахъ, мы спросимъ: какое преимущественно явленіе прежде всего выдается изъ изложенной авторомъ совокупности отеческаго ученія? Безспорно одно; именно то, что всѣ безъ исключенія учители Церкви постоянно ставятъ отношенія Сына къ Отцу не только въ строгій параллель къ отношеніямъ Духа къ Сыну, но всегда даже выясняютъ послѣднія первыми, безпрестаннымъ сравненіемъ ихъ между собою, и упорнымъ повтореніемъ соотносительныхъ и уподобляющихъ частицъ: какъ-такъ. Мало того, они доводятъ уподобленіе это до математической, такъ сказать, точности, ибо лишь только уподобленіе подчинено хотя малѣйшему ограниченію, они тщательно упоминаютъ о томъ. Въ этомъ смыслѣ они неутомимо выговариваютъ самосущность и вытекающую изъ нея причинность въ строгомъ смыслѣ какъ принадлежность свойственную исключительно одному только Отцу. Но и этого еще мало. Побуждаемые желаніемъ еще нагляднѣе выразить безъ того уже ясное представленіе ихъ о начальныхъ отношеніяхъ Отца и Сына къ Духу, и съ тѣмъ вмѣстѣ по возможности сохранить отличіе между первопричиною и причиною небезначальною, они превосходно выясняютъ и пополняютъ ученіе о исхожденіи Св. Духа отъ Отца изобрѣтеніемъ замѣчательной параллельной формулы о исхожденіи того же Духа чрезъ Сына. И наконецъ въ довершеніе всего, и для несомнѣннаго опредѣленія того строгаго смысла причинности, который они придаютъ частицѣ „чрезъ“ — они уподобляютъ исхожденіе Духа изъ Сына самому непрерываемому исхожденію мысли изъ человѣческаго разума. Повторяю, вотъ неотразимый фактъ, который съ почина бросается въ глаза при тщательномъ изслѣдованіи святоотческой литературы, даже исключительно восточной. Слѣдовательно, выводить изъ такого ученія, что имѣя въ виду какое-то нераціональное и противорѣчивое тѣснѣйшее единеніе Духа съ Сыномъ, оно будто тѣмъ самымъ отвергаетъ причинное отношеніе Сына къ Духу, это уже значитъ просто отрицать очевидность.

Трудно понять послѣ этого какимъ образомъ молодой контроверсистъ, уклоняясь отъ убѣжденія невольно даже вызываемаго такою очевидностью, могъ увлечься наглядною несостоятельностью тѣхъ доводовъ, посредствомъ которыхъ онъ счелъ возможнымъ оправдать свое толкованіе. Дѣйствительно, противъ аргументаціи его естественно будетъ всегда представляться слѣдующая дилемма. Такъ какъ совокупность отеческаго ученія, исключительно даже восточной только церкви, ясно и буквально свидѣтельствуетъ о томъ, что рожденный Сынъ именно такъ относится къ Отцу

какъ изведенный Духъ относится къ Сыну и что Св. Духъ есть Духъ Сына, ибо чрезъ Него исходитъ, какъ Онъ есть Духъ Отца, ибо отъ Него исходитъ, то по неволѣ приходится заключить одно изъ двухъ:

Или приведенное святоотческое ученіе дѣйствительно имѣетъ только въ виду какъ утверждаетъ авторъ тѣснѣйшее единеніе между Сыномъ и Духомъ, отрицая всякое между Ними начальное отношеніе, и въ такомъ случаѣ единеніе и выводимое изъ него отрицаніе этого начальнаго отношенія должны быть распространены и на отношенія Духа къ Самому Отцу, такъ какъ всѣ святыя отцы настоятельно свидѣтельствуютъ объ однородной зависимости отношеній Сына къ Отцу и Духа къ Сыну и Отцу.

Или же слѣдуетъ признать, что означенное святоотческое ученіе на оборотъ ясно и несомнѣнно утверждаетъ исхожденіе Духа отъ Отца, и въ такомъ случаѣ, и вопреки предположенію автора, оно съ одинакою очевидностью свидѣтельствуетъ и объ исхожденіи Духа чрезъ Сына, такъ какъ опять-же св. отцы постоянно исповѣдуютъ тождественное значеніе и строгую соотносительность обоихъ отношеній.

Такимъ образомъ изъ отеческихъ свидѣтельствъ, представленныхъ самимъ авторомъ, не менѣе какъ изъ его собственныхъ выводовъ, вытекаетъ заключеніе совершенно обратное тому, которое онъ имѣлъ въ виду доказать и существенно разрушающее его толкованіе.

По то, что было сказано при разборѣ совокупности отеческаго ученія о формальномъ признаніи той строгой корелятивности, которую всѣ св. отцы открывали между начальными отношеніями Отца къ Сыну и Сына къ Духу, должно повторить съ еще большимъ основаніемъ относительно частнаго свидѣтельства св. Максима Исповѣдника. Мы видѣли, что слова св. отца исключаютъ по своей ясности всякую возможность какой либо двусмысленности. Мы видѣли, что онъ со всею желаемою послѣдовательностью открываетъ, какимъ образомъ Духъ Св. есть по существу Духъ Отца, ибо отъ Него исходитъ, и по существу также Духъ Сына, ибо существенно чрезъ Него исходитъ, и что по этому между сыномъ и изведеннымъ Духомъ Его не болѣе мыслимо какое либо сѣченіе, чѣмъ между Отцомъ и рожденнымъ Сыномъ Его. Мы видѣли наконецъ, что признавая единственно за Отцомъ свойство быть въ строгомъ смыслѣ причиною прочихъ двухъ Ипостасей, св. учитель признаетъ именно чрезъ то самое, что Духъ необходимо исходитъ и чрезъ Сына, вслѣдствіе тождества по существу изводящихъ Отца и Сына. Но оставляя даже въ сторонѣ

рѣшающее значеніе такого важнаго свидѣтельства, мы можемъ отнестись къ показанію св. Исповѣдника гораздо нагляднѣе и проще. Достаточно будетъ вспомнить съ какою цѣлью и при какихъ условіяхъ онъ такъ выражался.

Какъ извѣстно, онъ проживалъ на западѣ, гдѣ вслѣдствіе еретическаго лжеученія Готѳовъ-аріанъ о неисхожденіи Духа отъ Сына, точнѣе выработалось выраженіе прародительской вѣры по этому собственно пункту, и гдѣ оно уже болѣе ста лѣтъ вошло по необходимости въ составъ символа, въ видѣ пояснительной формулы „*Filioque*". — Но такъ какъ формула эта: „исходитъ отъ Отца и Сына", по сознанію самихъ противниковъ не можетъ представлять никакой двусмысленности, и очевидно выражаетъ, что Духъ Святый также исходитъ отъ Сына, какъ Онъ исходитъ отъ Отца, или еще точнѣе, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына какъ отъ единаго источника, вслѣдствіе тождества ихъ существа, — непререкаемо слѣдуетъ, что Максимъ Исповѣдникъ принималъ за православную, несомнѣнную истину, что Духъ Св. исходитъ отъ Отца и Сына. Слѣдовательно рѣшающее значеніе имѣетъ здѣсь не то обстоятельство, какими собственно доводами св. отецъ старался популяризировать филіоквистическое ученіе на востокѣ, а тотъ неопровержимый фактъ, что онъ принималъ его за истинное выраженіе православной вѣры. Если бы даже св. отецъ не мотивировалъ въ такихъ прекрасныхъ, отчетливыхъ выраженіяхъ строгую логичность филіоквистическаго ученія, тѣмъ не менѣе оставался бы неотрицаемъ тотъ рѣшающій фактъ, что св. учитель восточной церкви, въ полномъ согласіи со всѣми своими великими предшественниками, признавалъ означенное ученіе вполнѣ православнымъ и считалъ выраженіе „Духъ исходитъ и отъ Сына" — вѣрнымъ эквивалентомъ выраженія: „Духъ исходитъ чрезъ Сына", — которымъ всѣ безъ исключенія отцы восточной церкви такъ удачно формулировали ту же самую истину. Болѣе обличающаго доказательства, что Вселенская Церковь безразлично употребляла „διὰ" и „ἐξ" — относительно исхожденія Св. Духа конечно трудно вообразить; и въ дополненіе ко всѣмъ прочимъ выше представленнымъ доказательствамъ, оно окончательно свидѣтельствуетъ объ абсолютной невозможности извратить добросовѣстное рѣшеніе спорнаго вопроса какими бы ни было мудрованіями и натяжками.

И такъ, оказывается въ дѣйствительности что и самый разборъ ученія св. отцовъ предшественниковъ Дамаскина не только не оправдываетъ предположеній его комментатора, но еще ярче освѣщаетъ истинное, разумное пониманіе твореній великаго бого-

слова-аскета въ смыслѣ полнаго ихъ согласія съ ученіемъ Вселенской Церкви[1]).

Затѣмъ представлю изъ другаго отдѣла еще одинъ образчикъ той замѣчательной невѣрности, съ какою молодой контроверсистъ выводитъ заключенія изъ разбираемаго имъ св. учителя.

Разсматривая ученіе Дамаскина о явленіи Духа чрезъ Сына, авторъ дошедъ до того мѣста, гдѣ св. отецъ называетъ Духа Святаго „Духомъ устъ Сына", — разсуждаетъ такъ: „здѣсь очевидно идетъ рѣчь о промыслительной дѣятельности — въ которой сынъ представляется дѣйствующимъ чрезъ Св. Духа какъ „бы чрезъ нѣкоторое орудіе"[2]).

„Въ промышленіи слѣд. Духъ Святый по Дамаскину дѣйствуетъ „въ зависимости отъ Сына"; — и далѣе: „Творческая и промыслительная дѣятельность производятся Духомъ въ зависимости отъ Сына" (стр. 131).

Препятствіе, объ которое авторъ здѣсь ударяется, очевидно заключается въ томъ, что Дамаскинъ называетъ Духа Святаго: „Духомъ устъ Сына". — Такъ какъ вся теорія автора о неисхожденіи Святаго Духа отъ Сына и даже собственно вся книга его основаны на томъ, что Дамаскинъ признаетъ Духа Святаго дыханіемъ устъ Отца, т. е. имѣющимъ бытіе только отъ одного Отца, понятно какъ ему неугодно формальное признаніе того же св. учителя, т. е. что Духъ есть также дыханіе устъ Сына, и что Онъ слѣд. по свидѣтельству самого Дамаскина непререкаемо исходитъ отъ Сына какъ исходитъ отъ Отца. Для огражденія своей системы отъ такого гибельнаго, окончательнаго удара, авторъ старается доказать, что такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ исключительно о промыслительной только дѣятельности Сына, то по этому Духъ признается Дыханіемъ устъ Сына относительно только этой именно

---

[1]) Что касается представленнаго авторомъ свидѣтельства Θеодорита противъ ученія Св. Кирилла Александ. о исхожденіи Св. Духа изъ Сына, возраженіе также не можетъ имѣть значенія; ибо извѣстно, что Θеодоритъ по полученіи синодальнаго посланія Св. Кирилла отчасти самъ отрекся отъ своихъ заключеній (см. Norisius in Dissert. de Synodo V cap. II tom. I, Veron. 1729 col. 793), и что кромѣ того писаніе его было окончательно осуждено на V. вселенскомъ Соборѣ (см. Labb. tom. V col. 579. Actione VIII, cap. XIII).

[2]) Какая не говорю уже раціональная онтологія, но какой здравый смыслъ способны помириться не только съ какимъ-то „Безконечнымъ", служащимъ орудіемъ (!!) другому Безконечному, но еще кромѣ того служащимъ орудіемъ такому Безконечному, отъ котораго признанъ независимымъ даже по началу!!.. Очевидно, что безвыходная путаница происходитъ здѣсь опять отъ жалкаго смѣшенія существа съ отношеніемъ.

дѣятельности, и дѣйствуетъ въ зависимости Сына исключительно только въ промышленіи.

Но даровитый контроверсистъ подъ вліяніемъ юношескаго увлеченія не замѣчаетъ, что его аргументація обращается въ чистую какологію, и самъ вѣроятно отступился бы отъ вытекающихъ изъ нея вопіющихъ заключеній, если бы успѣлъ ихъ предусмотрѣть.

Что въ приведенномъ мѣстѣ рѣчь дѣйствительно идетъ о промышленіи, я согласенъ допустить. Но изъ этого факта нисколько не вытекаетъ заключеніе выведенное авторомъ, будто Духъ названъ Дыханіемъ устъ Сына только въ этомъ смыслѣ.

Во первыхъ, на основаніи какого логическаго закона имѣетъ авторъ право полагать, что свойство разъ признанное не только за Божескимъ Лицемъ, но даже за личностью конечною относится исключительно только къ той сферѣ дѣйствія, о которой говорится, а не ко всякой другой? Напротивъ, въ дѣйствительности обратный только принципъ справедливъ.

Развѣ, напримѣръ, когда говоря исключительно о военной только дѣятельности Петра I, я указываю на то, что Императоръ одержалъ побѣду при Полтавѣ, дозволено заключить, что онъ былъ Императоромъ только на полѣ битвы, или по военной только дѣятельности? Или если имѣя въ виду исключительно чью либо игру на флейтѣ, я утверждаю, что поражающіе слухъ мой звуки суть дыханіе устъ флейтиста, развѣ это значитъ, что внѣ игры на флейтѣ слова произносимыя тѣмъ же флейтистомъ уже не суть дыханіе устъ его? Очевидно, что то и другое заключенія чисто софистическія, и что софизмъ дорастаетъ до безпредѣльныхъ размѣровъ когда онъ относится къ Лицамъ Безконечнымъ.

Слѣд. очевидно что оговорка автора, будто здѣсь рѣчь идетъ о промыслительной только дѣятельности Св. Духа, не имѣетъ рѣшительно никакого даже отношенія къ тому факту что Дамаскинъ признаетъ Духа дыханіемъ устъ Сына, т. е. по теоріи автора непререкаемо исходящимъ отъ Сына. Несомнѣнность вывода представится еще очевиднѣе, если сравнимъ выраженіе употребленное Дамаскиномъ съ приведеннымъ выше тождественнымъ изрѣченіемъ Василія Великаго, что Духъ есть глаголъ Сына, какъ Самъ Сынъ есть глаголъ Отца.

Во вторыхъ, если вопреки указаніямъ самаго разума, допущено будетъ даже, что оговорка автора основательна, т. е. что признанное Дамаскиномъ свойство Св. Духа быть дыханіемъ устъ Сына дѣйствительно заключается только въ промыслительной дѣятельности, то и въ такомъ случаѣ предположеніе окажется суще-

ственно нераціональнымъ, такъ какъ оно прямо ведетъ къ крайне противорѣчивымъ заключеніямъ.

Дѣйствительно, если будетъ допущено по теоріи автора, что Духъ святый по исхожденію есть дыханіе устъ Отца, а по промышленію дыханіе устъ Сына, на молодомъ богословѣ будетъ лежать тяжелая обязанность подробно выяснить намъ новую свою ѳеогонію и согласовать ее съ скромными, но тѣмъ не менѣе неуклонными требованіями здраваго смысла. Какъ должны мы въ такомъ случаѣ понять двойную и сложную операцію? Въ смыслѣ совмѣстности или чередованія? Отдыхаетъ-ли пневматическо-изводящая дѣятельность Отца, пока ее замѣняетъ стомато-промыслительная способность Сына? Или на оборотъ Отецъ безъ перерыва выдыхаетъ, а Сынъ только временно Ему помогаетъ въ видѣ спеціальнаго генезическаго поддувала? Наконецъ, сама Ипостась Св. Духа изводительно-выдыхаемая Отцомъ и промыслительно-выдыхаемая Сыномъ подвергается ли вліянію этого пневматическаго усложненія или относится къ нему страдательно индиферентно?

Такъ какъ на всѣ подобные вопросы авторъ, къ сожалѣнію, не счелъ возможнымъ отвѣтить, остается только по неволѣ обратиться къ скромнымъ пособіямъ и указаніямъ здраваго смысла. Здравый же смыслъ изъ всего сказаннаго выводитъ заключенія весьма простыя и ясныя. Онъ говоритъ намъ, что въ Божествѣ не существуетъ въ дѣйствительности ни устъ, ни дыханія. Что, слѣдовательно, съ великими мыслителями, такъ успѣшно употреблявшими образную форму для поясненія трансцендентальныхъ умозрѣній, слѣдуетъ обращаться съ крайнею осторожностью. Что въ неопытныхъ рукахъ образность — орудіе обоюдно острое. Что безопасно владѣть имъ могутъ только тѣ, которые по зрѣлости мысли, ясности взгляда и систематической обширности знанія не рискуютъ поранить имъ и здравый смыслъ и самихъ себя. И наконецъ что легкомысленное, неразумное примѣненіе образности къ онтологическимъ отвлеченностямъ не только не въ состояніи открыть намъ вѣрный путь къ искомому неизвѣстному, но неизбѣжно доводитъ до жалкой и уродливой пародіи самыхъ высокихъ, священныхъ таинствъ.

Но этого мало, ибо въ третьихъ, желательно было бы узнать отъ автора: какимъ образомъ согласуетъ онъ отрицаніе исхожденія Духа отъ Сына съ признанною имъ формальною зависимостью Духа отъ Сына, хотя бы и по промыслительной только дѣятельности? Не говоря уже о томъ, что выше самъ авторъ весьма краснорѣчиво намъ выяснилъ на сколько міровыя изліянія

Духа Святаго строго и необходимо предполагаютъ ипостасныя, внутреннія отношенія Его къ Сыну, какъ ихъ обосновывающій прецедентъ, и что по этому промыслительная зависимость не можетъ не обосновываться на внутренней, ипостасной зависимости Духа отъ Сына, — не говоря уже объ этомъ, весьма интересно было бы узнать отъ молодаго богослова, какъ онъ представляетъ себѣ зависимость, когда рѣчь идетъ объ Ипостасяхъ безконечнаго Существа?

Здравая онтологія, основанная на указаніяхъ божественнаго откровенія, ясно доказываетъ намъ, что внѣ зависимости, вытекающей изъ зависимости начала, всякая иная зависимость въ Божествѣ была бы прямое отрицаніе разсудка и здраваго смысла. Дѣйствительно, безконечно всемогущая Ипостась подчиненная другой Ипостаси внѣ зависимости начала есть ничто иное какъ чудовищное противорѣчіе въ словахъ. Между тѣмъ даровитый авторъ, утверждая начальную независимость Духа отъ Сына, признаетъ однако что Духъ зависитъ отъ Сына въ другомъ отношеніи. Непогрѣшимый авторитетъ русской церкви безъ малѣйшаго колебанія подтверждаетъ также съ своей стороны это оригинальное открытіе: о зависимости независимой Ипостаси; а къ сожалѣнію мы, т. е. читающая ихъ публика, остаемся въ полномъ невѣдѣніи того, какъ мы должны разрѣшить въ скромныхъ предѣлахъ здраваго смысла такую усложненную, трансцендентальную антиномію, такое очевидное противорѣчіе! . . . .

Я охотно сознаюсь, что откладывать интересъ развязки до слѣдующаго номера никому не запрещено, но съ тѣмъ однако условіемъ, чтобы слѣдующій номеръ не оставался вѣчнымъ миѳомъ. Между тѣмъ въ настоящемъ случаѣ весьма сомнительно, чтобъ условіе это когда либо могло быть выполнено ни самимъ авторомъ, ни его церковью.

Такимъ образомъ приходится по неволѣ заключить, что взглядъ Дамаскина на явленіе Духа также ясно свидѣтельствуетъ какъ и прочія части его ученія о непререкаемомъ исхожденіи третьей Ипостаси изъ Сына.

Полагаю, что для цѣли которую я имѣлъ въ виду, я могу ограничиться двумя только что приведенными образчиками авторской аргументаціи. Они доказываютъ, что и послѣдніе отдѣлы его трактата не чужды тѣхъ недостатковъ въ логической послѣдовательности мысли и методическомъ знаніи предмета, которые такъ подробно уже были выставлены мною на видъ въ первыхъ частяхъ, посвященныхъ непосредственному изложенію собственно авторскаго тезиса.

На этомъ считаю себя въ правѣ окончить свой трудъ и разстаться съ даровитымъ экзегетомъ. Я не стѣсняясь и съ полнымъ чистосердечіемъ относился къ существеннымъ недостаткамъ его изслѣдованія, но тѣмъ не менѣе разбиралъ его сочиненіе съ чувствомъ неподдѣльной симпатіи къ личности самаго автора и искренно Вамъ благодаренъ за доставленный мнѣ случай ближе вникнуть въ замкнутую до нѣкоторой степени среду, свѣтскимъ людямъ мало доступную.

Теперь попрошу у Васъ позволенія ко всему сказанному присовокупить вкратцѣ еще нѣсколько словъ въ видѣ окончательнаго практическаго заключенія.

Если дозволено мнѣ будетъ цитовать анонимнаго автора книги „о исхожденіи Св. Духа и о Вселенскомъ Первосвященствѣ“ [1]), я повторилъ бы его словами:

„Разбирать всякій сложный вопросъ можно двумя путями: „съ цѣлью во что бы ни стало, но только казаться правымъ; или „съ цѣлью выяснить разбираемое усложненіе по существу, и „подъ вліяніемъ предметнаго только, слѣдовательно, безкорыстнаго „убѣжденія. Первый пріемъ я не только съ удовольствіемъ предоставляю охотникамъ до придирокъ и діалектическаго крючкотворства, но формально заявляю, что ни въ какомъ случаѣ „не буду считать заслуживающими отвѣта прекословниковъ, прибѣгающихъ къ полемикѣ такого унизительнаго свойства.

„Но скажутъ мнѣ, кто же дастъ вамъ право быть судьею въ „дѣлѣ, гдѣ вы сами принадлежите къ одной изъ спорящихъ сторонъ? Кто дастъ вамъ право рѣшать, что̀ составляетъ добросовѣстный споръ, и что̀ пустословную придирку?

„Безъ сомнѣнія никто.

„Но, къ счастью, здѣсь само дѣло помимо всѣхъ ясно говоритъ за себя.

„Дѣйствительно, мы доказали на предъидущихъ страницахъ, „на сколько догматъ о исхожденіи Св. Духа по фотійскому толкованію ведетъ къ прямому и явному противорѣчію въ словахъ „и въ мысли. Мы объяснили также почему толкованіе это никогда не успѣло убѣдить никого изъ непринадлежащихъ къ „фотійскимъ церквамъ прочихъ христіанъ всего образованнаго „міра.

„Причина этого знаменательнаго явленія самая естественная „и простая.

„Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ, что существуетъ рели-

---

[1]) Изд. Серг. Асташкова, стр. 39. Фрейбургъ въ Брисгавѣ. Б. Гердеръ.

„гіозное общество, исповѣдующее напр. что три Божескія Ипо-„стаси образуютъ будто три отдѣльныхъ Божества“ (предположеніе между прочимъ не особенно нелѣпое для тѣхъ, которые способны признавать близкую связь между Собою двухъ Божескихъ Лицъ по существу). „Предположимъ затѣмъ, что преимущественный, „если не единственный даже способъ, принятый этою церковью „для защиты лжедогмата, заключается въ утомительномъ, безко-„нечномъ словопреніи о какихъ то двусмысленныхъ патристи-„ческихъ свидѣтельствахъ, филологическихъ тонкостяхъ и т. п., „доказывающихъ будто истину ея вѣры. Понятно, что на этомъ „пути всѣ усилія ея окажутся суетными и тщетными, такъ какъ „до разбора ея возраженій противники справедливо будутъ прежде „всего указывать на существенную лживость ученія, во первыхъ „искажающаго тексты Евангелія, а во вторыхъ ведущаго къ пря-„мой и явной логической нелѣпости.

„Въ такомъ именно положеніи находится доселѣ споръ объ „исхожденіи Св. Духа по смыслу фотійскихъ толкователей. Ихъ „обличаютъ въ осязательномъ искаженіи Св. Писанія, въ непре-„рекаемомъ противорѣчіи съ первыми основаніями разума, а они „уклоняются, отвѣчая на это утонченнѣйшими только изворотами „критическаго стряпчества.

„Не пора ли выйти изъ такого недоразумѣнія? Не пора ли „добросовѣстно отнестись наконецъ къ вопросу? Довольно оста-„нется времени для критическаго разбора двусмысленностей, когда „предварительно доказано будетъ, что отрицаніе исхожденія Св. „Духа отъ Сына не противорѣчитъ Евангельскому тексту и не „ведетъ къ прямому абсурду“.

Приведенныя размышленія безъименнаго автора представляются мнѣ вполнѣ справедливыми. Дѣйствительно, какія раціональныя данныя обусловливаютъ каждый религіозно-догматическій вопросъ вообще, а по этому и вопросъ объ исхожденіи Св. Духа въ частности? Не иныя, конечно, какъ, во первыхъ и прежде всего, Божественное откровеніе содержащееся въ Св. Писаніи. Во вторыхъ, отсутствіе всякаго очевиднаго противорѣчія здравому смыслу, т. е. нелѣпости въ толкованіи священнаго текста. Въ третьихъ, традиціонное согласіе всего свода соборнаго и святоотческаго ученія церкви. Наконецъ, въ четвертыхъ, несомнѣнные выдающіеся историческіе факты, непререкаемо свидѣтельствующіе о примѣненіи доктринальнаго ученія на почвѣ практической дѣйствительности.

Если устраняясь отъ всякой усложненной аргументаціи и ограничиваясь простымъ изложеніемъ фактовъ, мы провѣримъ

занимающій насъ вопросъ по указанной единственно раціональной нормѣ изслѣдованія, онъ дастъ намъ слѣдующіе результаты.

Во первыхъ, относительно Божественнаго откровенія окажется, что между многими, два въ особенности изреченія Христа Спасителя обосновываютъ главнымъ образомъ открытое Имъ таинство исхожденія Св. Духа Его. Первымъ Христосъ извѣщаетъ насъ о томъ, что свойство изводить Духа Его принадлежитъ Отцу: „Духъ Истины иже отъ Отца исходитъ". Вторымъ, что всѣ свойства Отца сообщи и Сыну. „Вся елика имать Отецъ моя суть". — Соблюдая свято неприкосновенность смысла и самую букву словъ Спасителя, Вселенская церковь исповѣдуетъ Его же устами, что, слѣдовательно, свойство изводить Духа принадлежитъ Отцу, и что свойство это сообще Сыну. Фотійскія церкви, напротивъ, въ обоихъ текстахъ дважды искажаютъ божественныя слова. Въ первый текстъ онѣ произвольно вносятъ слово „только", исповѣдуя, что Св. Духъ исходитъ только отъ Отца. Во второй текстъ онѣ опять вносятъ новое произвольное ограниченіе, исповѣдуя, что Сынъ дѣйствительно имѣетъ все, что имѣетъ Отецъ, но за исключеніемъ однако свойства изводить Св. Духа. Слѣдовательно, по первому уже пункту сама дѣйствительность фактовъ свидѣтельствуетъ о томъ, которое изъ двухъ ученій строго придерживается не только смысла но и буквы божественныхъ словъ, и которое самовольно отъ нихъ уклонилось.

Во вторыхъ, относительно противорѣчія съ здравымъ смысломъ, вытекающаго изъ того или другаго ученія, все, что было изложено на предыдущихъ страницахъ подробно и пространно доказало, что противорѣчіе это встрѣчается только въ предположеніи единоличнаго исхожденія Духа отъ одного Отца, и что открытое намъ самимъ Христомъ исхожденіе Св. Духа и отъ Сына одно вполнѣ и совершенно удовлетворяетъ всѣмъ основательнымъ и справедливымъ требованіямъ разума. Безцѣльно было-бы по этому повторять приведенныя доказательства.

Въ третьихъ, относительно согласія всего соборнаго и святоотческаго ученія, опять обнаруживается въ силу историческихъ свидѣтелствъ, съ которыми вынужденно соглашаются сами фотійскія церкви, что всѣ безъ исключенія св. отцы и учители Церкви, начиная съ IIго уже вѣка вплоть до IXго, отъ Тертулліана до Дамаскина, постоянно учили: одни, что Св. Духъ исходитъ отъ Отца и отъ Сына; другіе-же отъ Отца и чрезъ Сына, пребывая при томъ въ ненарушимомъ согласіи вѣры и общенія между собою. Слѣдовательно, и по третьему пункту авторитетъ однихъ фактовъ

безъ помощи даже какихъ либо мудрованій и толкованій, свидѣтельствуетъ также о буквальномъ выраженіи православной вѣры относительно исхожденія Св. Духа отъ или чрезъ Сына.

Наконецъ, въ четвертыхъ, относительно практическаго примѣненія древняго, всеобщаго ученія на почвѣ исторической дѣйствительности, еще яснѣе, если только возможно, выдается во всей своей рельефности тотъ неотвергаемый фактъ что въ продолженіи цѣлыхъ трехъ вѣковъ общее какъ мы видѣли всей Вселенской Церкви ученіе о исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына“ или „и чрезъ Сына“ нетолько безпрепятственно выразилось на западѣ въ пояснительной формулѣ „*Filioque*“, но кромѣ того было постепенно вносимо въ символъ безъ всякаго со стороны восточной церкви протеста, а на оборотъ при формально заявленномъ даже согласіи и одобрительномъ объясненіи греческаго св. отца и учителя церкви. Откуда рождается слѣдующая не діалектическая только, а уже чисто фактическая дилемма: вѣра въ исхожденіе Св. Духа и отъ Сына или не нарушаетъ догматическаго православія или нарушаетъ его. Если не нарушаетъ, — неизбѣжно слѣдуетъ признать, что изобрѣтенное Фотіемъ въ IX. только вѣкѣ отрицаніе исхожденія ничто иное, какъ предосудительная, неправославная новизна, самовольно введенная имъ въ древнее ученіе церкви. Если же нарушаетъ, — не менѣе неизбѣжно слѣдуетъ признать, что западная церковь, отпавшая чрезъ это нарушеніе отъ православія въ продолженіи цѣлыхъ трехъ столѣтій, непререкаемо вовлекла съ собою въ туже пропасть и самую восточную, такъ какъ, вопервыхъ, въ теченіи этихъ трехъ вѣковъ обѣ церкви продолжали составлять одно органическое, доктринальное цѣлое, одну вселенскую церковь въ совершенномъ и нераздѣлномъ единствѣ вѣры и общенія; а во вторыхъ, такъ какъ кромѣ того восточная церковь еще позднѣе, въ двухъ вселенскихъ соборахъ, въ которыхъ засѣдали законные представители самой восточной церкви, равно какъ и западной, дважды повторила и подтвердила первоначальное свое отступленіе отъ вѣры торжественнымъ, сугубымъ возсоединеніемъ съ отпавшею отъ православія западною церковью.

Такимъ образомъ сама дѣйствительность свидѣтельствуетъ на основаніи историческихъ фактовъ, и безъ помощи даже какого либо діалектическаго пособія, что придерживаясь догматическаго ученія о неисхожденіи будто Св. Духа отъ или чрезъ Сына, фотійскія церкви поставили себя въ прямомъ противорѣчіи со смысломъ и съ самою буквою двухъ евангельскихъ текстовъ, со смысломъ и съ самою буквою всего безъ исключенія святоотческаго ученія, съ основными законами разсудка и онтологіи, и наконецъ, что

ученіе, изобрѣтенное Фотіемъ въ IX. только вѣкѣ было, неправославное нововведеніе въ древнюю вселенскую вѣру, точное и догматическое выраженіе которой публично провозглашалось уже болѣе трехъ сотъ лѣтъ на западѣ безъ всякаго протеста со стороны восточныхъ епархій и даже одобрялось формальнымъ свидѣтельствомъ греческихъ св. отцовъ.

Я намѣренно ограничился здѣсь указаніемъ на одни только факты для очевиднаго рѣшенія вопроса о томъ, кто правъ и кто виноватъ въ продолжающемся и по нынѣ жалкомъ спорѣ между фотійскими только церквами съ одной стороны, и всѣмъ остальнымъ Вселенскимъ и даже иновѣрческимъ христіанствомъ съ другой. Цѣль моя была слѣдующая:

Всѣ русскіе контроверсисты, или по крайней мѣрѣ огромное большинство между ними, постоянно упрекаютъ вселенскихъ богослововъ въ томъ, что они основываютъ свои доводы въ вопросѣ объ исхожденіи Св. Духа на доказательствахъ, заимствованныхъ изъ сферы будто слишкомъ утонченной діалектики. Возраженіе вполнѣ понятно и даже до нѣкоторой степени извинительно.

Дѣйствительно, между тѣмъ, какъ богословская, историческая и онтологическая части вопроса были доведены высшими представителями средневѣковой культуры и новѣйшей критической науки до крайнихъ предѣловъ точности и метафизическаго анализа, греко-россійская догматика почти исключительно влачилась по истертой колеѣ Зерникава и Прокоповича, которые сами лишь только повторяли то, что несравненно искуснѣе и замысловатѣе ихъ изложилъ за девять сотъ лѣтъ до нихъ самъ Фотій въ своей Мистагогіи. Понятно, что обветшалось полемическихъ орудій, — отстраняясь даже отъ существенной несостоятельности защищаемаго тезиса, — весьма невыгодно повліяла на результаты упорнаго спора. Въ томъ сознавались съ прискорбіемъ сами передовые представители русской религіозной мысли, какъ легко можно убѣдиться, между прочимъ, изъ недавно опубликованнаго письма Тургенева къ Сербиновичу, въ которомъ, заявляя о неудовлетворительности въ богословскомъ и научномъ отношеніи извѣстнаго: Разговора между испытующимъ, и пр. Митр. Филарета, онъ жалуется: что на битву противъ титановъ у насъ напрасно выступаютъ пигмеи[1]). При такихъ условіяхъ неудивительно, что поборники фотійскаго догмата предпочли выбрать для состязанія болѣе подходящую для нихъ почву, на которой удобнѣе

[1]) Собственныя слова подлинника слѣдующія: „Не пигмеи, т. е. не полуученые, а гиганты должны вступать въ подобный бой." — Рус. Ст. Апрѣль. 1882. г. стр. 191. —

было-бы замѣнить строгость выводовъ и послѣдовательность въ аргументаціи благовидными инсинуаціями и словопреніемъ.

Подъ вліяніемъ этихъ соображеній, образовался у нихъ забавный миѳъ о какомъ то искаженіи евангельскаго текста со стороны Вселенской Церкви, и о внесенной будто ею доктринальной новизны въ ученіи древней вѣры. Само собою разумѣется, что ребяческое воззрѣніе не могло имѣть никакого значенія внѣ черты Вержболовской таможни; но за то въ предѣлахъ доморощенной полемики легенда постепенно превращалась въ историческую аксіому.

Вотъ на какомъ основаніи мнѣ показалось полезнымъ коснуться, хотя бы и мимоходомъ, этой также стороны вопроса, и возстановить дѣйствительность фактовъ, а въ особенности того знаменательнаго обстоятельства, что неприкосновенная буквальность евангельскихъ текстовъ и древняго православія были сохранены именно не фотійскими церквами, а на оборотъ Вселенскою Церковью.

Полагаю, что сказаннаго болѣе чѣмъ достаточно для окончательнаго изобличенія въ существенной невѣрности голословной легенды, изобрѣтенной исключительно для утѣшенія и назиданія невзыскательной отечественной публики. Полагаю также, что если бы затѣмъ нашелся еще разсудокъ, способный воспріять и усвоить себѣ умственную пищу такого тяжелаго свойства, намъ оставалось бы только позавидовать выходящей изъ ряду дижестивной способности его. Старая притча о страусовомъ желудкѣ, переваривающемъ будто и самые камни, представлялась-бы въ такомъ случаѣ не только правдоподобною, но даже вполнѣ естественною.

Искренно в. в.

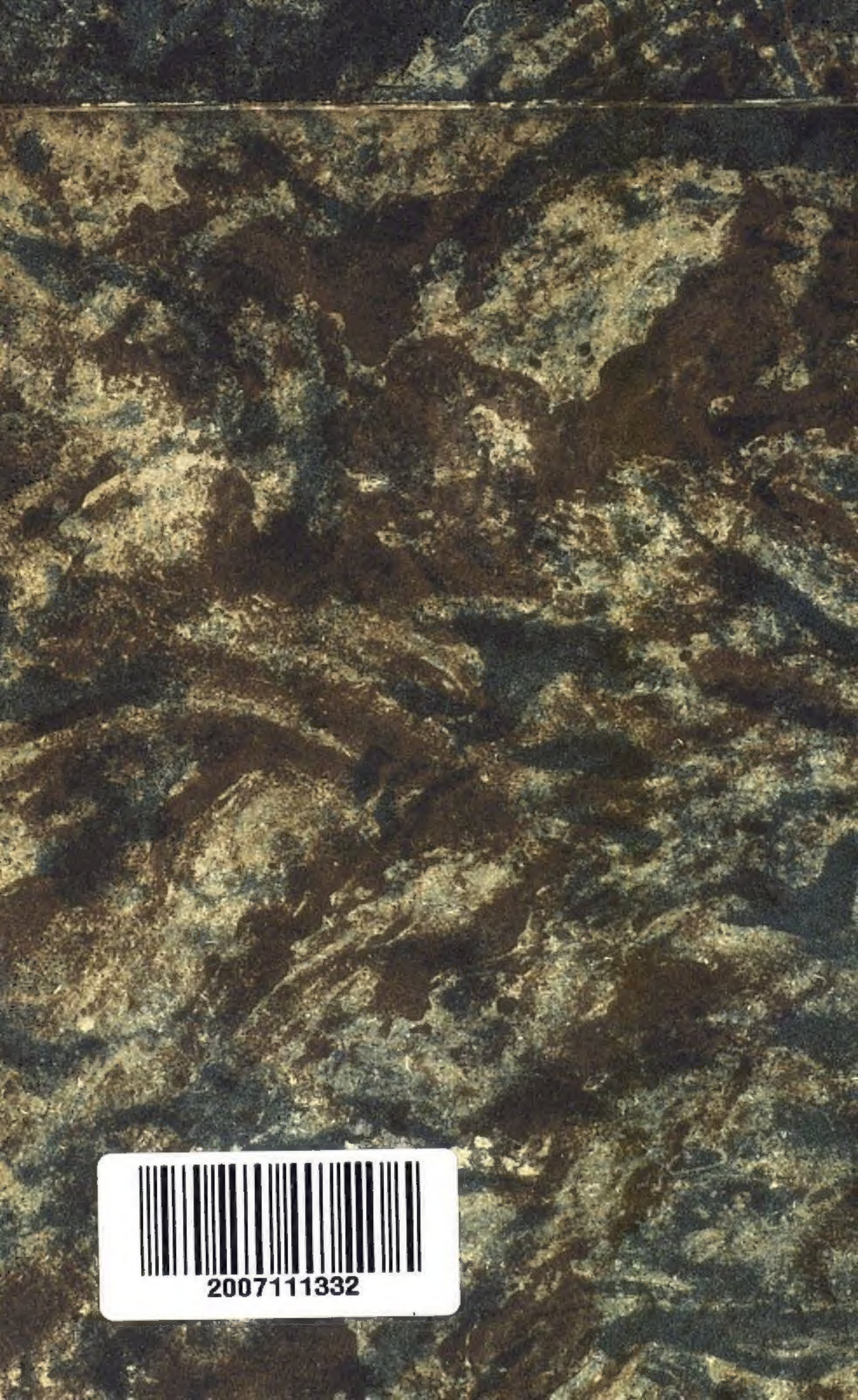
Василій Ливанскій.

С. Радино.

24^го^ Апрѣля 1887 г.

P. S. Отсылая Вамъ отвѣтъ свой, считаю прямою обязанностью заявить, что если-бы, вопреки желанію моему, мнѣ случилось по оплошности, незнанію, или неясности мысли или выраженія изложить въ немъ, что либо несогласное съ ученіемъ Вселенской церкви, я все то рѣшительно отвергаю и осуждаю, признавая ея безошибочное сужденіе за единственный критеріумъ истины, вѣры и православія.

Типографія Юліуса Клинкгардта, въ Лейпцигѣ.


2007111332